

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017045327

PT

2287

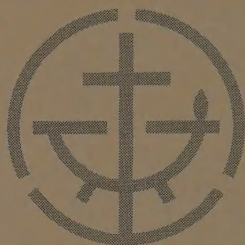
H9

Z588

BRIGER

J G HAMANN

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

J. G. Hamann.

Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus

Von

Ewald Burger



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1929



2287

H 9

Z 588

J. G. Hamann.

Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus

Von

Ewald Burger

III



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1929

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Die Frage	1
2. Die Voraussetzungen bei Hamann	3
3. Der Grund in der subjektiven Existenz	10
4. Die Äußerungen der subjektiven Existenz	15
5. Gefahr und Verkennung der subjektiven Existenz	20
6. Das Gottesverhältnis	22
7. Das Weltverhältnis	29
8. Das Weltbild	37
9. Der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung	45
10. Die theologische Bedeutung von Hamanns Irrationalismus	55

1. Die Frage.

Johann Georg Hamann hat man als Vorläufer Schleiermachers und Ritschls bezeichnet¹⁾. Neuerdings wird er für die dialektische Theologie in Anspruch genommen²⁾. Er hat auf Männer wie Bezzel³⁾ und Runze stark gewirkt, und Nietzsche war von ihm „sehr erbaut“⁴⁾. Der sich selbst als ein „Gemisch von Extremis“ bezeichnete, erschien schon seinen Freunden als ein „ganzes Pan“. Eine solche Persönlichkeit muß das Interesse des Theologen auf sich ziehen.

Aber in erster Linie ist es eine sachliche Frage, die zur Beschäftigung mit Hamann drängt. Sie ist durch die kirchliche und theologische Lage der Gegenwart gestellt: die Frage nach dem christlichen Verhältnis zur Natur. Schon lange hat sich die moderne Religiosität der Natur zugewandt und aus ihrer Größe und Schönheit Erbauung geschöpft. Aber darüber hinaus hat eine Erschütterung des geistigen und religiösen Lebens den Menschen in ganz elementarer Weise vor die Frage des Daseins gestellt. Das ganze Sein von Welt und Mensch ist zur Frage geworden. Die überlieferten Formen des Denkens und Glaubens sind weithin gesprengt. Und zwar ist die Lage bezeichnet durch eine allgemeine Wendung zur Welt zum Gegebenen, zum Objekt: als Frage und als Verheißung steht die Welt vor dem Menschen. Diese Wendung läßt sich auch in der Philosophie und in der Kunst beobachten, aber mit am stärksten wird die Ethik davon betroffen, der es um die sittliche Stellungnahme zu dem Naturgegebenen geht. Daß da eine neue Lage und eine schwere Frage entstanden ist, zeigt sich heute am stärksten in der Bedeutung und Problematik des Sexuellen.

Wie steht die christliche Verkündigung zu dieser Entwicklung? Steht sie neben draußen oder hat sie etwas dazu zu sagen? Sie führt vom

¹⁾ H. Stephan, Hamanns Christentum und Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1902, S. 345 ff.

²⁾ Vgl. F. Lieb, Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann, München 1926.

³⁾ J. Rupperecht, Hermann Bezzel als Theologe, München 1925, S. 330.

⁴⁾ An Erwin Rohde 31. I. 1873.

Gefetz zum Evangelium, über die Buße zur Gnade, sie verkündigt die Rechtfertigung des Sünders; in ihrem Mittelpunkt steht die Botschaft von Jesus Christus, dem Erlöser. Erkenntnis der Sünde, Reue, gläubiger Empfang der Vergebung, ewiges Leben, das sind die spezifisch christlichen Elemente der Predigt. — Aber wie verhält sich das spezifisch Christliche zum Natürlichen? Was hat die christliche Predigt zu Welt und Natur zu sagen? Das ist heute die Frage; hier muß es sich entscheiden, ob die Kirche der Zeit etwas zu sagen hat. Sie muß sich auf ihren ersten Artikel besinnen, auf den Glauben an die Schöpfung. Ihn zu verkündigen fordert die Zeit.

Die protestantische Konzentration auf die Rechtfertigung und Versöhnung hat weithin das Christliche isoliert auf ein ganz besonderes Erlebnis. Das Christentum ist zur Spezialität geworden, statt die ganze Welt mit seiner Kraft zu durchdringen. Wo sich dem Menschen die Fülle des Lebens, Reichtum und Schönheit der Welt eröffnet, da bietet die protestantische Predigt ein theologisches Schema. Wo das Verhältnis zur Schöpfung fehlt, leidet die Lebendigkeit des Gottesglaubens. — Man hat die Forderung der Zeit weithin erkannt, man hat in der Natur und von der Natur gepredigt, die Größe und Schönheit der Welt gepriesen und dem Natürlichen sein Recht gegeben. Ist das nicht oft nur sittliche Laxheit, romantische Naturbetrachtung, pantheistische Religion gewesen, aber kein christlicher Schöpfungsglaube? Man hat von dem spezifisch Christlichen der Rechtfertigung, Versöhnung, Erlösung abgesehen, aber damit hat man das Christliche überhaupt aufgegeben und etwas verkündigt, was andere weit besser und schöner sagen könnten. Denn für den Christen gibt es keine Schöpfung abgesehen von der Erlösung, gibt es keinen ersten Artikel ohne den zweiten. Das Gottesverhältnis kann nicht vom Weltverhältnis gelöst werden und das Weltverhältnis nicht vom Gottesverhältnis. Zwei Faktoren, zwei Pole stehen hier nebeneinander, stets in einer gewissen Spannung, aber im lebendigen Glauben nie getrennt.

Für die Verkündigung von der Schöpfung kommt also alles darauf an, daß die innere Zusammengehörigkeit beider Größen erkannt wird. Dem nachzugehen ist heute eine Aufgabe der christlichen Theologie, wenn sie die Selbstbesinnung der christlichen Kirche sein will. Dabei handelt es sich nicht um eine apologetische Sicherung des Schöpfungs-

artikels, sondern um seine Glaubensbedeutung und seine theologische Erläuterung. — Die folgende Untersuchung soll ein Beitrag zu dieser Frage sein. Der Mann, an den sie herantritt, ist keine repräsentative Erscheinung, nichts weniger als eine theologische Autorität, aber ein Christ, dessen Glauben eine lebendige Anschauung ist für den inneren Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung.

2. Die Voraussetzungen bei Hamann.

Durch die Anlagen seiner Natur und den Lauf seines Lebens war Hamann dazu bestimmt, die innere Spannung von Schöpfung und Erlösung in ihrem ganzen Ausmaß zu erfahren. Denn daß im Glauben Schöpfung und Erlösung nicht ohne weiteres zusammengehen, hat seinen Grund darin, daß Schöpfungsglaube immer irgendwie mit sinnlicher Erfahrung verbunden ist, Bewußtsein der Erlösung dagegen ganz auf religiöse Erfahrung gegründet ist. Zwischen diesen beiden Polen liegt die Spannung. Und beide Pole sind bei Hamann in fast extremer Weise ausgebildet; auf der einen Seite eine außerordentliche Sinnlichkeit und auf der anderen — durch seine Bekehrung — ein starkes Bewußtsein der Erlösung.

Der Sinn für das Natürliche tritt in den Schriften stark hervor. Was Hamann schreibt, ist oft verworren und heute nicht mehr ganz verständlich, aber immer anschaulich, bildhaft und konkret. Worauf gründet sich alle Gelehrsamkeit? „Auf fünf Gerstenbrote, auf fünf Sinne, die wir mit den unvernünftigen Tieren gemeinschaftlich besitzen. Nicht nur das ganze Warenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruht auf diesem Stock¹⁾.“ Er bringt nie Abstraktionen, sondern greift ins Leben und zwar mit einem Blick für das Natürliche darin, der oft zur Verbheit wird. Dahinter steht ein Mensch von einer starken Sinnlichkeit: „Nichts ist dem Menschen natürlicher als die Liebe zu seinem Leibe und dessen Gliedern“²⁾. Hamann bekennt, er habe einen „natürlichen Hang zum Essen, Trinken und

¹⁾ Hamanns Schriften. Herausgegeben von Friedrich Roth, Bd. I—VIII 1821—1842 (nach der Bandzahl zitiert) (I. 127).

²⁾ Einige Stücke aus J. G. Hamanns biblischen Betrachtungen, mitgeteilt von J. F. Kleuser, Theologische Studien und Kritiken S. 40 ff.

Schlafen“. „Auch in der Küche sind die Götter¹⁾.“ Magen und Verdauung spielen in seinen Briefen eine große Rolle. Zu „einem ehrlichen gesunden Bauernmensch“ ergreift ihn eine sinnliche Leidenschaft, so daß er sich mit ihr in freier Gewissensehe verbindet. Leidenschaftlich liebt er seine Freunde und „man kann keine lebhaftere Freundschaft ohne Sinnlichkeit fühlen“ (II, 25). Er ist starker Leidenschaften fähig, Affekte treiben ihn, er ist „aus Haß und Liebe zusammengesetzt“ (V, 278). „Ein Herz ohne Leidenschaften, ohne Affekte ist ein Kopf ohne Begriffe, ohne Mart“ (I, 494).

Wenn auch diese Kraft der Leidenschaft einer starken Vitalität zu entspringen scheint, so ist er doch nichts weniger als ein Kraftmensch, dessen Sinnlichkeit und Leidenschaft aus überströmender Gesundheit stammt. Vielmehr hat er nur zu oft über seine unglückliche Leibeskonstitution zu klagen. Seine Briefe sind voll von Lamentationen über Erkältungen, Fieber und Magenverstimmungen. „Meine Säfte sind versauert, korrosiv, meine Gefäße verschleimt, erstarrt, gelähmt. Ich bin meiner Gedanken, meiner Empfindungen, meiner Organe und besonders meiner Zunge nicht mächtig“ (G. 346). „Der Bauch klebt am Erdboden“, klagt er und es „nimmt das Fleisch überhand, und erstickt das punctum saliens, das ich sonst in mir gefühlt“).“ Mit diesen körperlichen Schwächen gehen seelische Hand in Hand. Er leidet von Jugend auf unter Hypochondrie. So ist in seinem Gemüt ein ewiger Wechsel von völliger Depression und feuriger Leidenschaft, er hat ein „hypochondrisches Wechselfieber von Übertreibung und Erschlaffung“ (G. 10). Er wurzelt mit seinem ganzen Seelenleben in seiner sinnlichen Organisation, er hat es täglich zu erfahren, wie er von seinem Körper abhängt, wie sehr der Geist in die Fesseln der Sinne geschlagen ist. Noch mehr als seine natürliche Sinnlichkeit, seine unmittelbare Leidenschaft, hat vielleicht diese zwangsweise Verhaftung an die Sinne ihn gelehrt, sich nicht in Atherhöhen des reinen Geistes zu verlieren, sondern mit seinem Glauben diese Welt und diesen Körper zu durchdringen.

Es ist nur eine Seite dieser sinnlichen Bedingtheit seines Wesens,

¹⁾ Joh. Georg Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften. Von C. H. Gildemeister. 5. Bd. Hamanns Briefwechsel mit F. H. Jakobi (zitiert G.) S. 476 (nach Heraltit).

²⁾ VI. 349.

wenn er nun sehr sensibel ist, wenn er auf alle Erlebnisse und Wahrnehmungen lebhaft reagiert. Nicht nur daß er sich — wie er oft bezeugt — an allen Dingen kindlich freuen kann, wie er auch andererseits weint wie ein Kind, sondern er klagt auch, daß er sich „von lebhaften Eindrücken hinreißen lasse“ (G. 484) und „eine bisweilen allzu empfängliche Einbildungskraft“ habe (G. 388). Und zwar ist es nicht so sehr das Sichtbare, was auf ihn wirkt, viel stärker sind Geruch und Geschmack bei ihm ausgebildet. „Ich schreibe mit meinen dunklen Augen bei Licht, und zwar noch ohne Brille, weil ich mir durch ihren Druck nicht meinen Sinn des Geruches schwächen will. Wie würde ich dies gegen die Blumen und den Wein verantworten können?“ (I, 297/98). Von den höheren Sinnen aber hat bei ihm der subjektivere, auditive durchaus das Übergewicht: der Magus gehört in der Hauptsache dem akustischen Vorstellungstypus an¹⁾. Darum ist ihm auch die Sprache eines der größten Wunder der Schöpfung. Ihre Lebendigkeit und Eigenart entspricht ganz seinem sinnlichen Empfinden, aber es ist bezeichnend, daß er dabei nicht ein besonderes Empfinden für ihre Stilform oder ihre Rhythmik hat, d. h. für das Formale, denn „zum formale habe ich mein ganzes Leben nicht getaugt, in keinem einzigen Stück“ (VII, 309). Was ihn an der Sprache fesselt, ist, daß sie der unmittelbarste sinnliche Ausdruck von Gefühlen und Leidenschaften ist. Das unmittelbare Leben, das in der Sprache zu Bildern und Gleichnissen wird, hat es ihm angetan. Das ist das „materiale“, das er mit seinem ganzen Wesen aufnimmt. Nicht der vollendete Einklang von Form und Inhalt fesselt ihn, nicht ein klassisches Schönheitsideal schwebt ihm vor. Denn dieses ist immer irgendwie Kosmos, Ordnung, Beherrschung des Materials. „Ich verstehe von allem, das zur artigen Welt und schönen Natur gehört, nicht ein lebendiges Wort“ (G. 347). Er knüpft an die Unterscheidung des Aristoteles an und sagt, daß er „das ἐκστατικὸν μαρτυροῦ dem εὐπλαστῷ εὐφροῦς vorziehe. Dies ist die magische Laterne des Auges und des Geschmacks: jenes das Labyrinth der Leidenschaften und des Gehörs — —“ (II, 435). In dieses Labyrinth der Leidenschaften will Hamann hineinschauen oder vielmehr hinein hören in der Sprache. Er will gar nicht hineingegriffen haben in dieses wogende, glühende

¹⁾ Rudolf Unger, Hamann und die Aufklärung. Halle 1925 (zitirt: Unger) S. 144.

Leben, wie es sich ihm bietet. Er will es nur aufnehmen, wie es ist. Dabei hat er einen ausgeprägten Sinn für das Eigenartige, Einmalige, das zufällig Gegebene. Das Individuelle jeder Erscheinung zieht ihn an, denn hier ist das Leben reich und mannigfaltig. Für bizarre Gestalten, barocke Gedanken, für originellen Ausdruck hat er am meisten Verständnis. Das nimmt er hin mit seiner ganzen Aufgeschlossenheit für das sinnlich Gegebene, ohne es ordnen und registrieren zu wollen. — Dieselbe Aufgeschlossenheit zeigt sich in seiner ausgedehnten Lektüre. Er liest unendlich viel, er hat für alles Interesse: für Philosophie und Kriegskunst, für Lyrik und Wirtschaftsfragen, für Theologie und Geographie; aber rein rezeptiv, er verarbeitet es nicht; wenn er das Buch weglegt, „bleibt mir nichts, als ein wahres Gespenst übrig“¹⁾. So wenig er die Schönheit als Kosmos genießen will, so wenig formt er sein ausgedehntes Wissen, seine große Belesenheit zu einem geordneten Weltbild, er umflammert die ganze reiche Welt, aber er gestaltet sie nicht. Kant hat ihn um dieser Aufgeschlossenheit willen „den neugierigen alten Mann“ genannt und er bekennt selbst, daß ihm nichts fremder ist, als das Nil admirari²⁾. Philosophischen Ausdruck findet diese Sinnlichkeit und Aufgeschlossenheit in einem entschiedenen Sensualismus und Empirismus. Hier findet sich Hamanns persönliche Eigenart mit der von England herüberkommenden Zeitströmung zusammen. „Erfahrung ist doch immer die beste Schule und Evidenz, der beste Beweis; beide mit keinem Golde, wenn man solches übrig hat, zu bezahlen“ (G. 86).

In dieser ganzen psychologischen Struktur, in dieser ausgesprochen sinnlich-rezeptiven Veranlagung ist die eine Komponente von Hamanns Wesen gegeben. Und damit auch die eine der beiden Größen, die in ihm die Spannung von Schöpfung und Erlösung schaffen. Denn in der Tat entsteht aus seiner sinnlichen Veranlagung für sein geistiges Leben eben die Frage, auf die der Artikel von der Schöpfung Antwort geben will. Es ist gewissermaßen die geistige Entsprechung seiner sinnlichen Veranlagung, wenn nun das Ganze der Natur und das rechte Verhältnis zu ihr ihm wichtig und problematisch wird.

Das ist es, was ihn zu seinem Lehrer Rappolt hinzieht. H. hat sich auch als einen Schüler Knuzens bezeichnet, aber „die Erinnerung

¹⁾ G. 407. Vgl. auch VII, 418.

²⁾ G. 296.

eines nicht so berühmten Lehrers ist mir angenehmer. — Sein Name war Rappolt, ein Mann, der eine besondere Scharfsinnigkeit besaß, natürliche Dinge zu beurteilen, mit der Andacht und Einfalt und Bescheidenheit eines christlichen Weltweisen“ (I, 169). Rappolt ist professor physices und disputiert dabei „De providentia per quisquilias asserta“ (Unger, 595). H. hat ihn verehrt als einen Mann, der im Kleinen und Verborgenen wirkte, „der aber sich, die Natur und ihren Schöpfer desto besser kannte, sich selbst verleugnete, der Natur bescheiden und unermüdet nachging und den Schöpfer in kindlicher Einfalt verehrte“ (I, 263). Freilich mit dieser Andacht und kindlichen Einfalt war das Problem der Natur weder für den jungen H. noch für seine Zeit überhaupt gelöst. Neben Hervey's „erbaulichen Betrachtungen über die Herrlichkeiten der Schöpfung und die Mittel der Gnade“¹⁾ studiert er Buffon. „Auch des Buffon Naturgeschichte beschäftigt mich, ein großes Werk von einer ungeheuren Unternehmung“ (I, 274). Daß hier dem dürren Mechanismus ein lebendiger Zusammenhang alles Organischen gegenüber gestellt wurde, mag ihm gefallen haben, dagegen teilte er keineswegs die atheistische Tendenz dieses Naturalismus; für ihn steht neben der Naturbetrachtung schon jetzt der Gottesglaube. Man kann das nicht prägnanter sagen, als er es selbst tut: „Maffillon mein Früh- und Buffon mein Vesperprediger“ (I, 279). — Schon frühe zeigt sich das Bestreben, Natur und Religion zusammen zu fassen. „In der kleinen . . . akademischen Gelegenheitschrift . . ., mit der der junge Studiosus juris Hamann der Promotion seines Freundes Lindner als Respondent assistierte, ist das Interessanteste die eigenartige Verbindung physiologischen sensualistischer und religiös-spiritualistischer, ja nahezu mystischer Gedankengänge“ (Unger 120).

Zu einem Grundproblem seines Denkens aber wird diese Verbindung von Natur und Religion erst, nachdem auch die zweite entscheidende Größe zum Durchbruch gekommen ist, neben seiner sinnlichen Veranlagung seine religiöse, neben seinem Interesse für die Natur der lebendige Glaube. Und das geschieht in seiner Bekehrung in London. Was er dort in tiefer Not, in Hunger und Verlassenheit beim Lesen der Bibel erlebt hat, das hat er immer als die entscheidende Wendung

¹⁾ Heinrich Weber, Neue Hamanniana, München 1905, S. 26.

feines Lebens betrachtet. Damals wurde er durch unscheinbare Worte der Bibel gerettet, wie Jeremias mit alten Lumpen aus der Grube gezogen wurde¹⁾. Damals hat ihn Gott „aus einem Gefäß in das andere geschüttet“ (I, 216). Aus dem verwirrten, hypochondrischen jungen Mann ist hier ein selbständiger Mensch geworden. Hier ist der Quellpunkt seiner Autorschaft; was er vorher geschrieben hat, ist unfrei und unbedeutend. „Die Bekehrung stellt, psychologisch aufgefaßt, den Durchbruch Hamanns zu klarem Bewußtsein über sich, seine individuelle Sonderheit und ihren grundsätzlichen und unverföhllichen Gegensatz zu dem herrschenden Geiste der rationalistischen Zeitbildung dar“ (Unger, 124). S. hat immer wieder darauf hingewiesen, daß seine ganze Autorschaft von seinem Christentum aus zu verstehen sei. „Diesem Könige, dessen Namen wie sein Ruhm groß und unbekannt ist, ergoß sich der kleine Bach meiner Autorschaft, verachtet wie das Wasser zu Siloah, das stille geht“ (VII, 121). Er empfand sich selbst in allem Denken und Schreiben als „dezidiert“ Christ, das christliche Bewußtsein ist im höchsten Grade ausgebildet und kann darum mit Recht als ein Grundfaktor seiner Eigenart angesehen werden. Wie hat sich nun dieses christliche Bewußtsein zu dem anderen Grundzug seines Wesens, seiner natürlichen Sinnlichkeit verhalten? Wie hat Hamann sein inniges Verhältnis zu Christus mit seinem ebenso ausgeprägtem Verhältnis zur Natur vereinigt, wie verhielt sich Schöpfung und Erlösung für ihn?

Daß hier ein entscheidendes Problem lag, war sich Hamann klar bewußt. Er wußte auch, daß das Verhältnis beider Größen gerade für seinen Glauben wichtig war. Er sah, daß hier gewissermaßen zwei Offenbarungen gegeben sind, die irgendwie verbunden werden wollen. „Gott hat sich geoffenbart dem Menschen in der Natur und in seinem Wort. Man hat die Ähnlichkeiten und die Beziehungen dieser beiden Offenbarungen noch nicht so weit auseinander gesetzt und so deutlich erklärt, noch auf diese Harmonie gedrungen, worin eine gesunde Philosophie sich ein weites Feld öffnen könnte —“ (I, 54). S. wünscht eine Untersuchung, wie sie der englische Prediger William Derham in seinem rationalistischen Sinn allerdings mit seiner Physikotheologie unternommen hat, nämlich Gott in der Schöpfung aufzuzeigen. Er hat das Problem

¹⁾ Jer. 38, 11; G. 38; I, 107; 395, u. a.

von Schöpfung und Erlösung, das H. beschäftigt, angegriffen, er hat, wie H. es ausdrückt, „in die Naturlehre die Salbung der Gnade zuerst einzuführen gesucht; es fehlt uns noch ein Verham, der uns nicht den Gott der nackten Vernunft, daß ich so rede, sondern den Gott der Heiligen Schrift, im Reiche der Natur aufdeckt, der uns zeigt, daß alle ihre Schätze nichts als eine Allegorie, ein mythologisch Gemälde himmlischer Systeme — — sind“ (I, 139). — Und H. hat sich selbst daran gemacht, die Frage der Schöpfung zu behandeln in einer Schrift, die allerdings schon in den Anfängen verloren gegangen ist, in seinen „Origines“ oder „Reliquien“ (vgl. V, 24/25). „Der Inhalt meiner „Reliquien“, die ich einmal dachte“, schreibt er 1768 an Herder, „war ein Versuch über die ersten Kapitel der Genesis, davon mir aber das erste immer das tiefste und älteste geschienen. Zu einer Geschichte der Schöpfung gehört unstreitig Offenbarung — —“ (III, 381).

Die Frage an die Schöpfung geschieht nicht ohne den Blick auf die Erlösung: „Das 17. Kapitel Johannis ist ein Kommentar über die Schöpfung des Menschen, weil selbige mit der Erlösung desselben zusammengehalten werden muß, wenn man beide in ihrem rechten Lichte, in ihrem Zusammenhange bewundern will“ (I, 66). Hier ist die Frage nach dem Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung deutlich ausgesprochen. Hamann hat dieses für ihn so wichtige Problem deutlich empfunden und hat sich auch bewußt darum bemüht; daß er den Plan nicht zu Ende geführt hat, heißt bei ihm nicht, daß sein Interesse daran geschwunden ist, sondern vielmehr, daß er mit der Frage nie zu Ende gekommen ist.

Denn H. war überhaupt nicht der Mann dazu, eine Frage systematisch zu lösen. Er hat Gedanken gehabt, geistreiche Gedanken, die blitzartig oft die Lage beleuchten und in tiefe Zusammenhänge schauen lassen. Aber er hat seine Einsicht nicht auf Formeln gebracht und kein System gegeben. So gibt er auch keine Lehre von Schöpfung und Erlösung, nirgends will er, „das Problem lösen“. Er deutet nur an, daß von seinem Standpunkt aus beide zusammen geschaut werden können, daß er nicht in der Klarheit des Gedankens zwar, aber in der Tiefe seiner Person einen Grund weiß, in dem sie beide eins sind. Aus diesem Grunde heraus müssen wir seine Äußerungen über unsere Frage verstehen. So allein werden die zerstreuten Andeutungen in ihrem tiefen Sinn ver-

ständig, denn „H.s Schriften — sind eigentlich ein und zwar ermüdendes Rätsel, und man sieht, daß das Wort der Auflösung die Individualität ihres Verfassers ist“¹⁾).

3. Der Grund in der subjektiven Existenz.

Gewiß darf die Bedeutung von Hamanns „Bekehrung“, wie sie uns aus den „Gedanken zu meinem Lebenslauf“ entgegentritt, nicht überschätzt werden. H. hat zu Hause eine religiöse Erziehung genossen, schon vor seiner Bekehrung zeigt er religiösen Sinn und eine gewisse religiöse Entwicklung. Der Bekehrung in London ging schon in Grünhof eine „avant-crise“²⁾ voraus. Aber in London ist die Entscheidung gefallen, und seine Eigenart zum Durchbruch gekommen. Sie ist von hier aus am besten zu verstehen, und H. gibt uns einen Einblick in dieses Erlebnis in einer gleichzeitigen Autobiographie, die nicht aus der Reflexion des Alters, sondern ganz aus der augenblicklichen Stimmung heraus erwachsen ist³⁾).

In einer völligen „Verwirrung der Gefühle“ befand sich Hamann in London. Er war allein in der großen Stadt, seinen Auftrag konnte er nicht erledigen, seine Versuche schlugen fehl, das erschüttert sein natürliches Selbstbewußtsein stark. Auf der anderen Seite ist durch seinen Umgang seine Sinnlichkeit aufs stärkste erhitzt, er findet sich in einem „Getümmel aller seiner Leidenschaften“ (I, 210). Seine unglückselige Natur bringt ihn an den Rand der Verzweiflung. Vergebens sucht er einen Freund, „der mir einen Schlüssel zu meinem Herzen geben konnte, den Leitfaden von meinem Labyrinth“ (I, 210). Da geschieht es über der Bibel, daß sich der Freund in sein Herz schlich, in dem Getümmel der Leidenschaften bildet sich ein fester Punkt. „Ich fühle Gottlob! jezt mein Herz ruhiger, als ich es jemals in meinem Leben gehabt“ (I, 214). „Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi, daß alle Geschichte, alle Wunder, alle Gebote und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammen liefen, die Seele des Menschen aus der Sklaverei,

¹⁾ Hegels Rezension der Roth'schen Ausgabe von Hamanns Schriften. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Berlin 1828, Sp. 620 ff., 859 ff., 866 ff.

²⁾ Jean Blum, *La vie et l'oeuvre de J. G. Hamann, le „Mage du Nord“* 1730—1788, Paris 1912, S. 19.

³⁾ „Gedanken über meinen Lebenslauf“ I, 149 ff.

Knechtschaft, Blindheit, Torheit und dem Tode der Sünden zum größten Glück, zur höchsten Seligkeit und zu einer Annahme solcher Güter zu bewegen, über deren Größe wir noch mehr als über unsere Unwürdigkeit oder die Möglichkeit uns derselben würdig zu machen erschrecken müssen“ (I, 211). Also eine Bewegung zum Mittelpunkt, ein Zusammenlaufen der Fäden zu einem Wesentlichen ist es, was er erlebt. In dem chaotischen Leben bildet sich ein fester Kern: das Bewußtsein der eigenen Seele, ihrer Freiheit und ihres Glücks, hier bildet sich ein Ich heraus. Wenn die Bekehrung „psychologisch aufgefaßt den Durchbruch Hamanns zu klarem Bewußtsein über sich selbst, seine individuelle Sonderheit darstellt“ (Unger, 124), so muß darüber hinaus theologisch gesagt werden: dieses Ich hat sich gebildet in der Berührung mit Gott. Dieses Ich hat sich gebildet in der Erlösung durch Jesus Christus. Das ganze Verständnis geht uns erst auf, wenn wir diese Bekehrung als religiöse Tatsache ernst nehmen und als ganz realen Vorgang betrachten. Dadurch hat diese wirre Seele einen festen Grund gewonnen, daß sie von Gott hinausgehoben worden ist aus der Verirrung und Verwirrung der Gefühle zu einem neuen Leben. „Mein Sohn, gib mir dein Herz! — Da ist es, mein Gott! Du hast es verlangt, so blind, hart, felsig, verkehrt, verstockt es war. Reinige es, schaffe es neu, und laß es die Werkstatt deines guten Geistes sein — —. Es ist ein Leviathan, den du allein zähmen kannst — durch deine Einwohnung wird es Ruhe, Trost und Seligkeit genießen“ (I, 216/7).

In dieser Berührung mit Gott bildet sich ein neues Ich. Das Wort Gottes ist „das einzige Licht nicht nur zu Gott zu kommen, sondern auch uns selbst zu kennen“ (I, 217). Alles drängt auf ein neues Selbstbewußtsein hin. Er liest die Bibel als ein Buch, das ihn selbst angeht. „Ich erkannte meine eigenen Verbrechen in der Geschichte des jüdischen Volkes, ich las meinen eigenen Lebenslauf und dankte Gott für seinen Langmut mit diesem seinem Volk, weil nichts als ein solches Beispiel mich zu einer gleichen Hoffnung berechtigen konnte“ (I, 212). Dieses neue Bewußtsein seiner selbst bezieht alles Gelesene auf sich selbst: „Ich fühlte auf einmal mein Herz quillen, es ergoß sich in Tränen, und ich konnte es nicht länger — ich konnte es nicht länger meinem Gott verhehlen, daß ich der Brudermörder seines eingeborenen Sohnes war.“ Buße ist es zunächst, was die Selbsterkenntnis wirkt, dann aber darüber

hinaus das rechte Verständnis der Bibel überhaupt. Denn nur in dieser Selbsterkenntnis, in dieser unmittelbaren Beziehung auf das eigene Ich wird die Bibel zum Wort Gottes¹⁾. Erst seit er wußte, daß alle Worte der Bibel „auf diesen Mittelpunkt zusammen liefen“, war die Decke von seinem Herzen genommen. Jetzt las er die Bibel als Wort Gottes. „Je weiter ich kam, je neuer wurde es mir, je göttlicher erfuhr ich den Inhalt und die Wirkung desselben“ (I, 211).

Also „das große Gute, die unschätzbare Perle“ (I, 214), die ihm in seiner Befehrung geschenkt wird, das ist ein neues Leben, ein neues Sein. Dies Selbstbewußtsein des erlösten Sünders wird zum Grund seiner ganzen Existenz und seiner ganzen Autorschaft. Darum ist all sein Denken und Schreiben nur zu verstehen von Jesus Christus aus. Darum ist er aber auch von nun an einer der selbständigsten Denker seiner Zeit, weil er durch Gottes Wort und Tat zur Erkenntnis und zum Bewußtsein seines wahren Selbst gekommen ist.

Daß dies neue Bewußtsein seiner selbst der Durchgangspunkt für seinen Glauben war, das zeigt Hamanns Produktion in der Folgezeit. Über sich selbst sich Rechenschaft zu geben, sein eigenes Leben zu überdenken, das war ihm nach diesem Londoner Erlebnis unmittelbares Bedürfnis. Er schreibt eine Autobiographie, die „Gedanken über meinen Lebenslauf“. Dagegen bemüht sich die nächste literarische Produktion, die „Brocken“, um das grundsätzliche Verhältnis von Selbst und Gott. Der erste Paragraph geht von dem Begriff der Selbstliebe aus: „Diese Selbstliebe ist das Herz unseres Willens, aus dem alle Neigungen und Begierden gleich den Blut- und Pulsadern entspringen und zusammen laufen. Wir können so wenig denken, ohne uns unserer bewußt zu sein, als wollen, ohne uns unserer bewußt zu sein“ (I, 130). Und zwar ist diese Selbstliebe nicht verwerflicher Egoismus und dieses Selbstbewußtsein nicht erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern „dies ist die Lehre der himmlischen Weisheit, die deswegen in die Welt kam, uns Selbsterkenntnis und Selbstliebe zu lehren“ (I, 131). „Gott und mein Nächster gehören also zu meiner Selbsterkenntnis, zu meiner Selbstliebe“ (I, 135). Zu seinem wahren Selbst kommt der Mensch erst in der Versöhnung mit Gott. Nur das Selbst, das in Gott gegründet ist, ist wahres Selbst.

¹⁾ Vgl. III, 15/16.

„Hieraus sieht man, wie notwendig unser Selbst in dem Schöpfer des selben gegründet ist, daß wir die Erkenntnis unserer selbst nicht in unserer Macht haben, daß, um den Umfang desselben auszumessen, wir bis in den Schoß der Gottheit dringen müssen, die allein das ganze Geheimnis unseres Wesens bestimmen und auflösen kann“ (I, 133). Das Selbst hat seine Wurzel in Gott, und das Wesen des Menschen besteht eben in dieser Beziehung seines Ich zu Gott: „Ohne dich bin ich nichts, du bist mein ganzes Ich“ (VIII, 7). Diese „Verbindung“ von Zeit und Ewigkeit „ist die Seele des menschlichen Lebens“ (I, 81). In dieser Bildung des neuen und erst wahrhaften Selbstbewußtseins des erlösten Menschen liegt der entscheidende Akt der Bekehrung. Die psychologischen Auswirkungen seines Erlebens zeigen das deutlich.

Das neue Sein hebt ihn zunächst über seine Hypochondrie hinaus: „ich lebe jetzt mit Lust und leichtem Herzen auf der Welt“ (I, 289). Er hat ein neues Selbstbewußtsein, das ihm Mut und Freiheit gibt. Der Pastor Pitius, den er in London besucht, ist über seinen Mut bestürzt (I, 225); auch die Brüder Berens, in deren Haus er bald darauf zurückkehrt, haben sich mit diesem neuen Selbstbewußtsein auseinanderzusetzen. Die unerquicklichen Konflikte gehen im Grunde darauf zurück, daß H. sich in seinem neuen Sein, in seinem neuen gottbestimmten Selbstbewußtsein zu behaupten sucht. Er will ganz aus dem Glauben heraus leben. In seinem Glauben ist er frei gegenüber den Freunden und ihren vernünftigen Forderungen. In diesem Konflikt sieht Hegel (a. a. O.) geradezu das Werden von Hamanns Individualität. Jedenfalls zeigt sich darin das Entscheidende der Bekehrung, daß H. zu sich selbst kam, daß er in Gott den festen Punkt gefunden hat und damit auch die Selbständigkeit und Freiheit seiner ganz besonderen Lebensweise.

Wichtiger freilich als diese psychologischen Auswirkungen wird uns hier der Grund derselben in der religiösen Wandlung selbst sein. Für sie ist der entscheidende Faktor eben das Bewußtsein seiner selbst. Hamann faßt den christlichen Glauben grundsätzlich existentiell. Im Glauben handelt es sich für H. um „eine einzige selbständige und lebendige Wahrheit, die gleich unserer Existenz älter als unsere Vernunft sein muß, und daher nicht durch die Genesis der letzteren, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung der ersteren erkannt werden kann“ (IV, 328). Es geht ihm in Erlösung und Versöhnung um unser ganzes Sein „so liegt

der Grund der Religion in unserer ganzen Existenz“ (IV, 328). Aus seiner Lektüre hat sich Hamann das „Sprüchelchen“ notiert: „C'est assez que d'être“ (G. 493.)

Hamann hat diesen Seinscharakter, diesen Existenzgrund seines Glaubens selten in abstracto ausgedrückt. Um keinen Begriff seines Denkens, um sein eigenes Leben handelt es sich dabei, um seine Leidenschaft und seine Freiheit, seine Selbsterkenntnis, seinen Widerspruch. Und doch ist Existenz, ist Sein das Wort, in dem sich am besten die ganze Eigenart seines Wesens ausdrücken läßt. Man darf sich freilich nicht „vermessen wollen, das letztlich unergründliche Geheimnis dieser lebensvollen Individualität auf abstrakte Formeln zu bringen, den „Knoten“ wirklich „aufzulösen“ (Unger 124). Aber wenn wir in der Existenz das Wesentliche und den Grund von H.s Persönlichkeit sehen, so ist damit nicht in einer abstrakten Formel die Lösung zu geben versucht, sondern vielmehr — in abstrakter Weise — eben die Unmöglichkeit, den Knoten zu lösen, ausgesprochen. Man kann ihn auf keine vernünftige Formel bringen, weil seine Eigenart eben ganz anderswo liegt als im Gebiet der Vernunft. Eben nicht im Denken, nicht in der Vernunft liegt seines Wesens Wurzel, sondern in der Existenz, im Sein. Das gibt den Schlüssel für seine Eigenart und ihre sonderbaren Äußerungen.

Und nur darum, weil er so ganz im Sein verwurzelt ist, kann Hamann auch als Irrationalist bezeichnet werden. Man hat einen „Propheten des Irrationalismus“ ¹⁾ in ihm gesehen. Dabei muß aber ganz deutlich sein, daß der Grund dieses Irrationalismus gerade in seiner Existentialität liegt, und daß dieser vieldeutige Ausdruck hier eben die Betonung des Seins im Gegensatz zur Vernunft bedeutet. Alle anderen Irrationalitäten haben bei Hamann ihren Grund in dieser Irrationalität des Seins. Hamann als Irrationalist, das kann nur heißen, daß er der Überzeugung ist, das Sein sei wesentlicher als das Denken, daß er gegen allen Rationalismus für die Irrationalität des Lebens eintritt: „Denken Sie weniger, leben Sie mehr“, „nur nicht über das cogito das edle sum vergessen!“ (G. 196). Das irrationale Sein will er zum Bewußtsein bringen, aus ihm heraus will er leben. Seine ganze Weltanschauung

¹⁾ H. E. Weber, Zwei Propheten des Irrationalismus, J. G. Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christenglaubens. Neue Kirchliche Zeitschrift XXVIII, S. 23 ff., 77 ff.

wurzelt in dieser Überzeugung. — Wird sie als Irrationalismus verstanden, dann ist H. allerdings Irrationalist in ganz besonderem Maße. Es hängt ja mit dem Wesen des Irrationalismus zusammen, daß er nicht nur im Denken, sondern auch im Leben seine Wurzel hat. So ist auch Hamanns ganze Persönlichkeit, all sein Denken und Schreiben aus der Irrationalität des Seins hervorgewachsen. Er ist nicht in erster Linie Denker und Schriftsteller, sondern vor allem anderer existierender Mensch. — Das Irrationale ist auch seine geschichtliche Mission. Darin liegt die Aufgabe seiner historischen Lage, daß er dem herrschenden Rationalismus die Bedeutung des Irrationalen entgegenhält. Aus der geschichtlichen Lage heraus wird er zum Propheten des Irrationalismus.

Aber es handelt sich nicht darum, Hamann hier auf irgendeinen „Ismus“ festzulegen; die Bezeichnung Irrationalismus ist nur aufgenommen, weil sich aus den Worten des Magus und aus der Analyse seiner Botschaft ergeben hat, daß in der Irrationalität des Seins der Schlüssel für sein Glauben und Denken gegeben ist. Es soll im Folgenden gezeigt werden, wie gerade in diesem Irrationalismus die Grundlage gegeben ist für eine innere Verbindung von Schöpfung und Erlösung. Dabei ist Hamann weit entfernt von dem reinen Sein der philosophischen Abstraktion, weit entfernt auch von dem ruhenden Absoluten, in das der Mystiker sich versenkt. Das Selbstbewußtsein, von dem er redet, ist nicht das natürliche Selbstbewußtsein im Sinn des Idealismus, sondern immer das neue in der Erlösung durch Jesus Christus gewonnene Selbstbewußtsein. Grund und Mittelpunkt seines Glaubens und Denkens ist das Selbstbewußtsein des erlösten Sünders, die subjektive Existenz des Gläubigen, oder — mit Kierkegaard zu reden — die Innerlichkeit des Einzelnen, d. h. gerade die persönliche Existenz in ihrer lebendigen Beziehung zum Transzendenten. Betrachten wir zunächst die Äußerungen dieser subjektiven Existenz in Hamanns eigenartiger Frömmigkeit.

4. Die Äußerungen der subjektiven Existenz.

Hamanns Drang nach Wahrheit nimmt zunächst eine charakteristische Wendung nach innen. Er will nicht mit der Vernunft die Welt der Erscheinung erfassen, sondern er drängt in die Tiefe hinab, in die Tiefe des eigenen Selbst. „Selbsterkenntnis ist und bleibt das Geheimnis

echter Autorschaft, sie ist der tiefe Brunnen der Wahrheit, die im Herzen, im Geiste liegt, von da in die Höhe steigt und sich wie ein dankbarer Bach durch Mund und Feder ergießt“ (G. 278). Sie war schon in den „Brocken“ entscheidend, sie ist auch A und O der Schrift, die Hamann als den Anfang seiner Autorschaft bezeichnet, der „sokratischen Denkwürdigkeiten“. Das delphische γινῶθι σεαυτὸν steht auch für Hamann über dem Tor zum Heiligtum. Und wer sich selbst erkennt —, weiß, daß er nichts weiß. „Sokrates übertraf sie beide (Sophokles und Euripides) an Weisheit, weil er in der Selbsterkenntnis weiter als jene gekommen war und wußte, daß er nichts wußte“ (II, 31). Hamann zitiert die Worte Humes: „Die letzte Frucht aller Weltweisheit ist die Bemerkung der menschlichen Unwissenheit und Schwachheit“ (I, 405). Ihm liegt in der Selbsterkenntnis die Reife der Weisheit, aber diese Reife ist ihre Krise.

Für Hamann ist diese Unwissenheit keine Skepsis, die selbst nur die letzte und raffinierteste Einsicht der ratio wäre. Sie ist überhaupt keine rationale Erkenntnis, sie ist nicht ein Nichtwissen, sondern etwas ganz anderes als Wissen, sie ist Empfindung. „Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung, zwischen Empfindung aber und einem Lehrsatze ist ein größerer Unterschied, als zwischen einem lebenden Tier und anatomischen Gerippe desselben“ (II, 35). Um diese Unwissenheit zu verstehen, braucht es eine „Sympathie der Unwissenheit.“ Sie kann überhaupt nicht bewiesen, sondern muß geglaubt werden, so wie „unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge geglaubt werden muß und auf keine andere Art ausgemacht werden kann“ (II, 35). — Es ist bezeichnend, wie sich hier im Glauben das Erkenntnistheoretische und das Religiöse verquicken. Glaube ist unmittelbare Erfahrung der Tatsachen, und Glaube ist religiöse Erkenntnis. Beidemale liegt ein Gegensatz zur rationalen Erkenntnis vor. Der Glaube ist mit der unmittelbaren Erfahrung verwandt, „weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen“ (II, 35). Wie Erfahrung sich vom Denken unterscheidet, so auch die Empfindung der Unwissenheit von aller Weltweisheit. Eine ganz andere Art von Erkenntnis setzt hier ein, wo es sich nicht um Gedanken, sondern um die Existenz der Dinge, bezw. unseres eigenen Ich handelt, wo es nicht um das Rationale geht, sondern um das Irrationale. In dieser Krisis des Rationalismus wird der Erkenntnistheo-

retiker zum Empiristen, der sich selbst Erkennende dagegen zum Gläubigen. Die Selbsterkenntnis ist als die sokratische Unwissenheit, d. h. als Empfindung die Krisis der natürlichen Vernunft, hier hebt ein Neues an, ein völlig Anderes: „Wie aber das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muß und wie aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntnis neugeschaffen hervorkomme; so weit reicht die Nase eines Sophisten nicht“ (II, 38).

Hamann „weiß für des Sokrates Zeugnis von seiner Unwissenheit kein ehrwürdiger Siegel und zugleich keinen besseren Schlüssel als den Orakelspruch des großen Lehrers der Heiden: so jemand sich dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nichts, wie er wissen soll, so aber jemand Gott liebt, der wird von ihm erkannt“ (1. Kor. 8, 2. 3. II, 37/38). In diesen paulinischen Worten liegt die Krisis des Rationalismus am Irrationalen, die Bewegung vom Denken zum Sein, die Bewegung zur Existenz hin. Denn im Glauben handelt es sich um etwas ganz anderes, um etwas, das sich nicht in der Erkenntnis, sondern in der Innerlichkeit, in der subjektiven Existenz abspielt. Um darauf immer wieder hinzuweisen, hat die christliche Verkündigung für H. die Form des Paradoxes. Es ist bezeichnend, daß ihm seine Freunde aus dem 1. Korintherbrief die Worte aus dem Grab schrieben: „Judaeis quidem scandalum, Graecis autem stultitiam, sed stulta mundi elegit Deus, ut sapientes confundat, et infima mundi elegit Deus, ut confundat fortia“¹⁾. Das hatte H. immer wieder betont, daß der Glaube im Gegensatz steht zur vernünftigen Weisheit; im Christentum geht es nicht um Weisheit, sondern um Verwandlung, nicht um Denken, sondern um Sein, nicht um Wissen, sondern um Kraft²⁾. Wie sollte auch unsere Vernunft das Wirken Gottes verstehen können, „wenn eine Mutter nicht einmal weiß, was die Natur in ihren Eingeweiden bildet, wie sollte unsere Vernunft etwas davon begreifen können, was Gott in uns wirken kann und will“ (I, 351).

Verneinung des Rationalismus ist für H. die Predigt der Torheit. Denn die religiöse Bedeutung der Paradoxie ist gerade, daß sie eine

¹⁾ Gildemeister, Bd. III, 424.

²⁾ Vgl. II, 100/1.

Krisis des Natürlichen bedeutet, die an den Menschen die Existenzfrage richtet, in der Unmittelbarkeit, in der allein die Berührung mit Gott möglich ist. Eine Krisis der Vernunft ist die christliche Torheit, eine Krisis des Eigenwillens ist die christliche Demut. Auch in ihr sieht H. die Bewegung zur Existenz: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch: diese Empfindungen des gekrönten Psalmisten scheinen die einzigen Wegweiser zu sein, um den gesuchten Begriff von einer Majestät der Existenz zu erreichen“ (III, 253). Der Ausdruck dieser notwendigen Krisis ist im Christentum das Kreuz: „Im Kreuz, wie es unsere Religion schön sinnlich und bildlich nennt, liegt ein großer Genuß unserer Existenz und zugleich das wahre Treibwerk unserer verborgensten Kräfte“ (VI, 257).

Unwissenheit, Torheit, Demut sind Grundzüge von Hamanns Glaubensbegriff, und doch nur Hinweise auf das, worum es ihm eigentlich geht. Sie weisen in ihrer Negation auf den Grund des Lebens hin, auf die Innerlichkeit, auf das Leben, auf Gott. Aus dieser Innerlichkeit heraus zu leben, einzig von diesem Grund unseres Seins bestimmt zu sein, das ist die Freiheit. Sie ist der „Grundtrieb unserer Naturkräfte“ (IV, 41). „Das Bewußtsein, die Aufmerksamkeit, die Abstraktion, und selbst das moralische Gewissen scheinen größtenteils Energien unserer Freiheit zu sein“ (IV, 42/3). Sie nimmt eine ganz zentrale Stellung in der Organisation des Menschen ein, sie steht im Zentrum der unmittelbaren Existenz oder, in H.'s Sprache, der Selbstliebe (s. o.) am nächsten. „Sind es nicht die bloßen Erscheinungen der Selbstliebe, die wir mit dem Begriff der Freiheit belegen“ (I, 130). Und diese Selbstliebe ist ja „das Herz unseres Willens, aus dem alle Neigungen und Begierden gleich den Blut- und Pulsadern entspringen und zusammenlaufen“ (I, 130). Freiheit ist Erscheinung der Selbstliebe. „Wo diese nicht ist, kann auch keine Freiheit sein“ (I, 147). Darum ist Freiheit keine natürliche Bestimmtheit des Menschen, sondern wie die Selbstliebe erst in der Gotteserkenntnis gegeben; und allein im Glauben vorhanden. „So lange es dem Menschen nicht möglich ist, sich selbst zu kennen, solange bleibt es eine Unmöglichkeit für ihn, sich selbst zu lieben. Die Wahrheit kann uns allein frei machen, dies ist die Lehre der himmlischen Weisheit, die deswegen in die Welt kam, uns Selbsterkenntnis und Selbstliebe zu lehren“ (I, 131). „Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit. Und die Wahrheit macht uns frei“ (I, 496). Darum ist das

Geheimnis des Christentums „ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit und Freiheit“ (VI, 21).

Frei ist der Christ, weil er aus dem Mittelpunkt seiner Existenz, aus dem Grund seines Seins heraus lebt. Aus dieser Tiefe des Seins kommt Hamanns ganzer Glaube, darum äußert er sich — unmittelbar wie er ist —, nicht in der Form des Rationalen, sondern des Irrationalen, nicht in Gedanken, sondern in Leidenschaft. Sie ist die unmittelbarste Äußerung der Innerlichkeit. Schon die philosophische Erkenntnis findet nicht im objektiven Denken ihre Rechtfertigung, „sondern ein wenig Schwärmerei und Aberglauben gehört dazu als der Sauerteig, um die Seele zu einem philosophischen Heroismus in Gärung zu setzen. Ein brennender Ehrgeiz nach Wahrheit und Tugend und eine Eroberungswut aller Lügen und Laster — — hierin besteht der Heldengeist eines Weltweisen“ (II, 16/17). Eine Leidenschaft der Erkenntnis fordert H. auch in der Philosophie, und es fällt ihm schwer, „bei einem so poetischen Gegenstand als jede Religion ist, nüchtern zu bleiben“ (IV, 243). Darum sind auch seine Schriften nicht wohlerrungene Abhandlungen, sondern wo er sein Bestes gibt, führt er die Sprache des Propheten. Er arbeitet sich immer wieder durch ein Wirrsal von Gedanken hindurch bis schließlich die Glut der Innerlichkeit hindurchbricht zu einer wahrhaft prophetischen Sprache. In Dingen des Glaubens muß der Mensch mit seinem Innersten beteiligt sein, im Glauben muß man das Herz des Menschen pochen hören. „Optimus Maximus verlangt keine Kopfschmerzen, sondern Pulsschläge“ (G. 197). Der Christ ist „ohne Leidenschaften einem klingenden Erz ähnlicher als einem neuen Menschen“ (I, 393). Hamanns natürliche Leidenschaft hat so den Grund gefunden, aus dem sie gerechtfertigt ist. Sie ist in ihrer Wurzel geweiht, sie hat ihre wahre Bestimmung im gläubigen Leben gefunden.

Za, mehr noch als Leidenschaft gehört zur Religion: Ekstase. Wo religiöses Leben in seiner ganzen Kraft und Ursprünglichkeit zum Ausdruck kommt, verschmäht es das Mittel vernünftiger Sprache. Unmittelbar bricht das innere Leben hindurch zur Ekstase. Der rasende Ajax hat Wunder getan, ein Rasender war der Prophet Elisa vor Jehu und der Apostel Paulus vor Festus, und die Pfingstgemeinde war trunken wie von süßem Wein. Mania ist alle wahrhaft große Äußerung des Göttlichen (vgl. II, 90 ff.).

5. Gefahr und Verkennung der subjektiven Existenz.

Hamanns Neigung zur Paradoxie, sein Freiheitsdrang und seine Leidenschaft des Glaubens, seine Liebe für das Prophetische, ja für das Ethische hat ihren Grund in eben diesem Mittelpunkt seiner Existenz, in der Innerlichkeit. Sie ist das Zentrum seines Lebens und darum auch seines Denkens. Strahlensförmig kommen alle Gedanken und Meinungen aus diesem einen Mittelpunkt und laufen auch alle wieder dahin zusammen. Alle Beobachtung wird zu dieser Innerlichkeit in Beziehung gesetzt; die Subjektivität gibt den Dingen ihren Wert, sie ist entscheidend. Darin liegt H.'s Eigenart: die Innerlichkeit ist der Quell seiner Produktion.

Einem so andersartigen Geiste wie Hegel¹⁾ ist gerade dieses Zusammenlaufen aller Fäden auf die subjektive Innerlichkeit das charakteristische Merkmal für Hamanns Geistesart. Sie zieht gewissermaßen alles Objektive in sich hinein: „sein Geist behält die höchste Freiheit, in der nicht ein Positives bleibt, sondern sich zur geistigen Gegenwart und eigenem Besitz versubjektiviert“. Für H. und seinen Kreis liege „hinter diesem Konkreten der Individualität noch die nackte konzentrierte Intensität des Gemüts, des Glaubens; dieses hinterste Einfache sollte allein absoluten Wert haben“. Darin sieht Hegel die Grenzen des H.'schen Geistes, denn diese „Kontraktion“ habe kein Verhältnis zum Objektiven mehr. „Hamann hat es ganz und gar verkannt, daß die lebendige Wirklichkeit des göttlichen Geistes sich nicht in dieser Kontraktion hält, sondern die Ausführung seiner zu einer Welt und eine Schöpfung, und dies nur ist durch Hervorbringen von Unterscheidungen, deren Beschränkung freilich aber ebenso sehr auch ihr Recht und ihre Notwendigkeit im Leben des darin endlichen Geistes anerkannt werden muß.“

In der Tat ist diese Konzentration auf die Innerlichkeit und ihre Verabsolutierung der „Knoten“ in H.'s Anschauungen. Die Intensität dieser Innerlichkeit ist aufs höchste gesteigert und gerade diese gesteigerte Intensität läßt ihn nicht zur Entfaltung im systematischen Denken kommen. Diese Hochspannung entlädt sich in Geistesblitzen, in Funken prophetischer Rede, in Aphorismen von unerreichter Tiefe, aber nie kommt es zur geordneten Verknüpfung, zur Entfaltung im System. Ja, oft kommt

¹⁾ A. a. O. Sp. 893.

diese gesteigerte Intensität überhaupt nicht zur Entladung. Die Kontraktion wird tatsächlich häufig zur Verkrampfung, die sich nicht lösen läßt zur Produktion. Nur unter großen Schwierigkeiten hat Hamann produziert. Aber es läßt sich hier schwer scheiden zwischen den Hemmungen seiner Natur, der Verstockung seiner Säfte, wie er sagt, den hypochondrischen Anwandlungen einerseits und einer gewissen Verkrümmung seines Denkens nach innen, einer Verstockung im Fluß seines Geistes anderseits. Oft kann er sein Urteil, seine Gedanken und Empfindungen, die er hat, nicht aus sich heraussetzen: „Es geht meiner trächtigen Ruh mit ihrem Kalbe, wie dem alten Philosophen, der auch nicht entbunden werden kann“¹⁾. „Es geht mir auch gleich als wenn die Kinder bis an die Geburt kommen, und ist keine Kraft da zu gebären“²⁾.

Auch wenn sein Denken dann wirklich in Fluß kommt, wenn er beginnt zu philosophieren, zeigt es sich deutlich, daß es ihm allerdings nur um dieses letzte Einfache geht (s. o.). Er will nicht eine Fülle von Fragen und Problemen lösen, sondern nur dieser einen Wirklichkeit Ausdruck und Recht verschaffen. Diesem einen Inhalt gegenüber erscheint ihm die Philosophie als reiner Formalismus, ja in der Kantischen Kritik scheint ihm „alles auf Schulfuchseriei und leeren Wortfram hinauszulaufen“. Für den Irrationalisten ist die Wahrheit eine einfache, denn sie liegt in der Beziehung auf dieses letzte Einfache, auf die Innerlichkeit in ihrer göttlichen Bezogenheit. Es ist die „Wahrheit — die alles Positive in 1 (Symbol der Gottheit) auflöst“ (VI, 31). — Diese eine Wahrheit kann sehr verschiedene Formen annehmen. Sie ist „einem Samenkorn gleich, dem der Mensch einen Leib gibt, wie er will; und dieser Leib der Wahrheit bekommt wiederum durch den Ausdruck ein Kleid nach eines jeden Geschmack oder nach den Gesetzen der Mode“³⁾. Die objektiven Formen eines Systems sind dem Irrationalisten irrelevant. Darum sind es auch nicht rein denkterische Probleme, die H. die Feder in die Hand drücken, sondern in Gelegenheitschriften ergreift er das Wort, um in polemischer oder prophetischer Weise für die eine göttliche Wahrheit zu zeugen. Sie allein ist ihm wesentlich, auf sie muß

¹⁾ G. 350; nach Gildemeister auf Friedrich den Großen zu beziehen.

²⁾ G. 157; nach Jes. 37, 3.

³⁾ I, 388. Vgl. auch II, 423: „Daß der Preis jedes Sanktapsels unendliche Namen eines einzigen vielseitigen Körpers betrifft.“

immer wieder hingewiesen werden, sie muß immer wieder in der Innerlichkeit des Einzelnen erfasst, gefühlt, gelebt werden.

Bedeutet also der konsequente Irrationalismus, die Konzentration auf die Innerlichkeit eine Isolierung, eine Verengung des Horizontes, Partikularität? Hegel macht H. den Vorwurf, er komme nicht aus der Intensität der Innerlichkeit heraus zum denkenden Durchdringen der objektiven Welt, weil er „in einer Konzentration seiner tiefen Partikularität beharrte, welche aller Form von Allgemeinheit, sowohl der Expansion denkender Vernunft, als des Geschmacks sich unfähig gezeigt hat“. Er mache eine geballte Faust, die er nicht zu entfalten vermöge.

Es ist zuzugeben, daß die konzentrierte Innerlichkeit bei H. zu Schwierigkeiten der Produktion geführt hat, es ist auch zuzugeben, daß er von hier aus nie zu einem objektiven, vernünftigen System der Welt gekommen ist (was er auch garnicht wollte), aber es ist eine Verkennung der subjektiven Existenz, wenn ihr Wesen in der Isolierung, Kontraktion und nackten Intensität gesehen wird. Die subjektive Existenz ist nicht isoliert, sie steht in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott; die Rehrseite der subjektiven Existenz ist das Gottesverhältnis. Und sie steht in einem unmittelbaren Verhältnis zur Welt; freilich in einem ganz anderen als Hegel es erwartet. Denn die Welt in das Netz des Denkens zu fangen, sie in ein System zu fassen und mit Vernunft bezwingen zu wollen, ist nur der eine Weg, ein Verhältnis zu ihr zu bekommen: der Weg der rationalen Erfassung. Dagegen gibt es eine irrationale Erfassung der Wirklichkeit, ein unmittelbares Verhältnis zur Welt ohne die Vermittlung des Gedankens. Das ist H.'s Verhältnis zur Wirklichkeit, das ein ganz inniges gewesen ist, denn ihm war die Wirklichkeit ganz wesentlich, wesentlicher als manchem scharfsinnigen Systematiker.

6. Das Gottesverhältnis.

Die subjektive Existenz steht im Verhältnis zu Gott. Das darf nicht vergessen werden, wenn Hamanns Subjektivismus der Vorwurf der Isolierung und Verkrampfung gemacht wird. Seine Innerlichkeit steht in lebendiger Beziehung zum Transzendenten. Er ist ja zu dieser subjektiven Existenz erst gekommen dadurch, daß er von Gott angeredet, daß er von Gott erlöst wurde. Für sein Selbstbewußtsein ist das Gottes-

verhältnis gerade das konstituierende Moment, denn „unser Selbst ist in dem Schöpfer desselben gegründet“; nur in der Beziehung zu Gott existiert der Mensch: „Der Christ allein ist ein lebender Mensch, weil er in Gott und mit Gott lebt, bewegt und da ist, ja für Gott“ (I, 228). H. dringt auf die Innerlichkeit, auf die Selbsterkenntnis und Selbstliebe, wie er sagt, weil ihm in dem unmittelbaren Sein unseres Selbst das Verhältnis zu Gott gegeben ist. Nicht in der Verkrampfung der geballten Faust bleibt dieses Selbst, sondern es steht vor dem Angesicht Gottes. Hier in der Innerlichkeit der Existenz ist das Tor zur Gotteswelt, hier ist der Mensch von Gott selbst angesprochen. So sehr H. darauf dringt, daß der Mensch zu sich selber komme, zur Selbstliebe, Freiheit und Leidenschaft, so sehr betont er auch, daß der Mensch vor Gottes Angesicht Staub und Asche ist. „Ich bin ein Wurm und kein Mensch“ ¹⁾, das kehrt immer wieder. Das ist die entscheidende Wendung, zu der ein solcher Subjektivismus hinführen will. Wo einer ganz zum Bewußtsein seiner selbst gekommen ist, da steht er vor dem Angesicht Gottes, und sieht sich selber zunichte werden. In wahrhafter Buße erkennt H. seinen alten Menschen, der zugrunde gehen muß vor Gott, damit der neue Mensch geboren werde. Seine Lösung ist: *Periissem nisi periissem* (G. 156, 334, 518 u. a.). Der Subjektivismus H.s führt zur Überwindung des Ich, zur Demütigung vor Gott. Ja, er muß immer wieder gedemütigt und geängstigt werden. „Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transzendentalphilosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden seculi bewahrt werden müssen“ (VI, 194). Dieses Heimweh, diese „Angst in der Welt“ ist für H. „der einzige Beweis unserer Heterogenität“ (ibd.), der Beweis, daß unser Herz auf Gott hin geschaffen ist; darum ist es unruhig, bis es Ruhe findet in ihm. In dieser Heterogenität unseres Ich, in dieser Doppelseitigkeit unserer Existenz ist die sonderbare Zwiespältigkeit von Demut und Selbstbewußtsein, von Knechtsinn und Freiheit, von Verzweiflung und Seligkeit begründet, die wir bei H. finden. „Mitten in der größten Verzweiflung genieße ich einen

¹⁾ Nach Psalm 22, 7.

Frieden, der höher ist als alle Vernunft und so sicher wie Abrahams Schoß“ (VII, 268). „Alles ist gut — alles ist eitel! wohl mir, daß ich imbecillitatem hominis und securitatem dei mit gleicher Intension zu fühlen imstande bin“ (G. 571). Er sieht den Menschen in seiner alten Gestalt, in seiner eigenen Weisheit und Gottlosigkeit und er sieht den Menschen vor Gottes Angesicht in der Vergebung und Wiedergeburt. Von der Selbstherrlichkeit des alten Ich zu dem neuen Leben aus Gott, das ist die Wendung des Glaubens. Das Ich wird zunichte und Gott wird alles; nicht wir, sondern er ist das Gesetz für diese Existenz, er handelt, er leitet, ihm müssen wir uns ergeben.

Im Bewußtsein dieser göttlichen Bestimmtheit seiner Existenz ist Hamann nun ganz Nehmender. „Wie bei allen stark religiösen Naturen steht nun bei ihm die Wirksamkeit Gottes allenthalben im Vordergrund“ (Stephan a. a. O. S. 379). Er will sich nicht mehr selber führen, er gibt sich ganz an Gott hin. „Ich überlasse mich seinem weisen und allein guten Willen. Ich kenne die Blindheit und Verderbtheit des meinigen jetzt zu sehr, als daß ich denselben nicht verleugnen sollte“ (I, 215). Er überläßt alles der göttlichen Vorsehung und sieht sich „als ihren Ball an, der durch nichts anderes als die Kraft ihrer Hände lebt“ (III, 359), er überläßt sich „wie ein weicher Ton dem Finger des Töpfers, was er für ein Gefäß aus mir machen will“. — Die charakteristische Wendung von sich weg zu Gott, die rein empfangende Haltung des Glaubenden zeigt sich vor allem in seiner Auffassung des christlichen Heils: „Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit; sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen getan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat: Nicht in Gesetzgebungen, Sittenlehre, die bloß menschliche Gefinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Taten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt“ (VII, 58). Gott handelt, der Mensch kann nichts dazu tun. „Bei dem unendlichen Mißverhältnisse des Menschen zu Gott sind ‚öffentliche Bildungsanstalten, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen‘, lauter ungereimte Sätze in trockenen Worten“ (VII, 59). Und zwar gilt ihm dabei die Gefährlichkeit der Juden ebenso wie die Weisheit der Philosophen: „Also

hat Gott die Welt geliebet — dieser Glaube ist der Sieg, welcher die Welt überwunden hat“ (VII, 60). Es gibt keinen anderen Weg, „ein Christ zu sein als *speciali gratia*“ (IV, 285).

Auch der Glaube ist nicht des Menschen Werk: „nur denen, die berufen sind, wird göttliche Kraft und göttliche Weisheit offenbar und dieser Beruf hängt von keinem Willen des Fleisches noch eines Mannes noch vom Geblüte ab — weder von Materie noch Form und Lehrart“ (G. 246). Hier ist die subjektive „Empfindung des Glaubens“ verdächtig, „denn die ist öfters ein Betrug unseres Fleisches und Blutes und hat die Vergänglichkeit desselben mit dem Grase und den Blumen des Feldes gemein“ (I, 341). Gott urteilt über den Menschen, nicht das Herz: „Was mein eigen Herz betrifft, so traue ich demselben nicht, wenn es mich absolviert, nicht wenn es mich verdammt. Gesezt, daß es mich verdammt, so ist er größer als mein Herz“ (III, 155 nach Joh. 3, 20). So wird das Handeln Gottes von aller subjektiven Einnischung gelöst gesehen. „Der Grund des Glaubens liegt, wie H. von sich selber sagt, außer uns“ (Lieb a. a. O. S. 27). In der Wendung des Selbstbewußtseins zum Gottesbewußtsein liegt die Wendung von der subjektiven Empfindung zu dem objektiven göttlichen Handeln. Von hier aus bekommen die Glaubensaussagen jene Objektivität, die das Kennzeichen alles lebendigen, über die Reflexion erhobenen Glaubens ist. Gott spricht in der Heiligen Schrift (vgl. I, 121). Gott handelt in der Geschichte des Christus (vgl. VII, 64/65). Alle menschliche Einnischung wird ausgeschaltet, es wird kein Turm in den Himmel gebaut, Gott läßt sich herab, erniedrigt sich selbst zur Knechtsgestalt, daran wird alle Menschenweisheit zu Schanden. Das Christentum ist kein Produkt menschlichen Denkens, keine überzeitliche Wahrheit, sondern geschichtliche Wirklichkeit. „Der Unterschied zwischen Judentum und Christentum betrifft nicht ewige Wahrheiten und Lehrmeinungen — sondern lediglich zeitliche Geschichtswahrheiten, die sich in einer Zeit zugetragen haben und niemals wiederkommen“ (VII, 43). Und noch mehr als dies: Das Christentum ist paradoxes Faktum. Noch einmal taucht hier das für H.s Glauben so bedeutsame Paradox auf. Es wurde schon gesagt, daß es für ihn die Krisis des Rationalismus am Irrationalen ist, der Hinweis auf das ganz andere Gebiet des Glaubens, es ist auch der Hinweis auf das ganz andere Subjekt, das hier allen menschlichen Maßstäben zuwiderhandelt. Gott geht ein in die Niedrigkeit,

er läßt sich demütigen und kreuzigen. Da ist nichts, was dem natürlichen Menschen gefallen könnte, was ihn zur Anerkennung und zum Glauben bringen könnte, und es wird auch nicht gelingen, „die göttliche Bestimmung eines Steines zum Anstoße, eines Felsen zum Ärgernis, eines Zeichens zum Widerspruch durch neue Lesarten, neue Übersetzungen, neue Dogmen, neue Homilien, neue Grammatiken und Vokabelbücher aus dem Wege zu räumen“ (IV, 259). Die Gestalt Jesu Christi ist zweideutig (VII, 57), ja es ist unglaublich, daß hier das göttliche Werk des Heils vollbracht wird — und doch ist es wahr: *Incredibile sed verum*, das ist immer wieder H.s Lösung, das ist die letzte Kapitulation des Menschen vor dem göttlichen Handeln. Auch unser Glaube ist sein Werk, auch hier handelt er allein. H. zitiert wieder Hume: „Die christliche Religion kann auch selbst heutzutage von keiner vernünftigen Person ohne ein Wunderwerk geglaubt werden. Die bloße Vernunft ist nicht zureichend, uns von der Wahrheit derselben zu überzeugen, und wer immer durch den Glauben bewogen wird, derselben Beifall zu geben, der ist sich in seiner eigenen Person eines beständig fortgesetzten, ununterbrochenen Wunderwerks bewußt — —“. H. fügt dem hinzu: „Hume mag das mit einer höhnischen oder tiefsinnigen Miene gesagt haben; so ist dies allemal Orthodoxie und ein Zeugnis der Wahrheit in dem Munde eines Feindes und Verfolgers derselben“ (I, 406). Darin zeigt sich die göttliche Herkunft des Evangeliums, daß es nicht eingeht in die Platttheit der menschlichen Vernunft, daß es nicht mit der menschlichen Weisheit konkurriert, sondern ihr widerspricht. Das Salz unserer Weisheit ist dumm geworden, „wo aber das Salz dumm wird, womit wird man würzen? Womit sonst als der *μωρία τοῦ κηρύγματος*, mit törichter Predigt, 1. Kor. 1, 21“ (II, 100).

Wir schaffen die Erkenntnis des Glaubens nicht, der Geist wirkt sie in uns. Gott allein handelt auch hier. Der Glaube, mit dem H. sich selbst in die Hand Gottes gibt, mit dem er die Bibel als das Wort Gottes liest und in der Geschichte des Christus das göttliche Handeln sieht, mit dem er endlich mit seiner Vernunft vor Gott kapituliert und den Glauben selber aus seiner Hand nimmt, das alles ist nur der Ausdruck dieser entscheidenden Wendung von der eigenen Existenz zur Gottbestimmtheit. Hier versinkt der Mensch vor der Alleinwirksamkeit Gottes. Alles Geschehen des Glaubens wird zu einem „objektiven“ Geschehen,

das von Gott allein gewirkt ist. Zugleich wird aber dieses göttliche Handeln zu einem absoluten. Es gibt keine anderen Möglichkeiten des Heils, das Heil in Christo ist das absolute; „es ist in keinem Anderen Heil“: in keinem anderen Glauben, in keiner menschlichen Bemühung, in keiner menschlichen Vernunft.

„Objektives“ göttliches Handeln, Absolutheit des Christentums, Paradoxie des Glaubens, damit ist für H. der Weg zum christlichen Dogma geöffnet. Von hier aus hat er den Zugang gerade zu den christlichen Lehren, die seiner Zeit so unverständlich waren. Weil er die Wendung von der subjektiven Existenz zur Objektivität des göttlichen Handelns gemacht hatte, weil er die existentielle Bedeutung der Paradoxie verstand, darum verstand er das christliche Dogma; so daß ihm z. B. „ohne das sogenannte Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit gar kein Unterricht des Christentums möglich zu sein scheint, Ende und Anfang wegfällt, wegen des ausdrücklichen letzten Befehls, zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Kurz, was man für die pudenda der Religion hält und der Aberglaube, selbige zu beschneiden, und die Raserei, sie gar auszuschneiden, hierin besteht der Inhalt meines Embryons“ (V, 242). So tritt er für die alte evangelische Lehre ein gegen die Verflachung eines allgemeinen Theismus. Er verteidigt gerade ihre Paradoxie durch den Hinweis, „daß der Vater des orthodoxen Luthertums mit paradoxen Rätseln den Anfang machte“ (II, 459); ja er selbst hat eine sehr anschauliche, beinahe massive Dogmatik. Die Heilsgeschichte hat für ihn die ganze Objektivität eines lebendigen unreflektierten Glaubens.

Man hat ihn darum auch schon zum Anwalt des alten Glaubens, zum Hüter wahrer Orthodoxie zu machen versucht¹⁾. Aber diese „Objektivität“ seines Glaubens muß recht verstanden werden als eine, die ganz und gar aus der Subjektivität herausgewachsen ist, die unmittelbar existentielle Bedeutung für ihn hat. Das göttliche Handeln in der Heilsgeschichte ist ihm nicht lehrhaft, autoritativ gegeben, sondern ist für ihn die dem Glauben eigene objektive Betrachtung subjektiver Vorgänge; denn im Glauben liegt ja die Wendung von der subjektiven Existenz zum objektiven göttlichen Handeln. Daß tatsächlich für H. der Schlüssel

¹⁾ Vgl. Julius Diefelhoff, Wegweiser zu Johann Georg Hamann, dem Magus im Norden. Elberfeld 1871.

für die christliche Lehre in dem Verständnis von der Subjektivität her lag, zeigen die Aufzeichnungen über seine Bekehrung, in der alles auf die Seele des Menschen als auf den Mittelpunkt zusammenlief (s. o.). Dementsprechend ist auch in den ersten Schriften die Subjektivität viel stärker betont. Je mehr sich sein Glaube festigt, je mehr die christliche Polemik sich verschärft, desto massiver und anschaulicher wird auch seine religiöse Rede. Das zeigen seine letzten Schriften „Golgatha und Scheblimini“ (VII, 17 ff.) und der „Fliegende Brief an Niemand den Rundbaren“ (VII, 71 ff.) deutlich.

Diese Dogmatik ist also im selben Maße Orthodoxie, als es die Luthers ist. Auch Luther ging von der innerlichsten Frömmigkeit aus, von dem Kampf um die religiöse Existenz; für seinen Glauben war die Wendung vom Ich zu Gott, von der eigenen Leistung zum ausschließlichen Wirken Gottes der entscheidende Vorgang. Dieses göttliche Handeln hat er mit der ganzen Anschaulichkeit objektiven Geschehens dargestellt, die in der Polemik noch wuchs und immer massiver und orthodoxer wurde. Luthers ganze Lehre atmet die Sinnlichkeit seiner Person und die Paradoxie seines Glaubens. Darum ist es kein Zufall, daß Hamann sich so stark zu Luther hingezogen fühlte, daß er seine Schriften „mit ungemeiner Vertraulichkeit“ las (I, 347) und sich „wie ein Schwamm daran vollgesogen“ hat (VI, 127). „Was für eine Schande für unsere Zeit, daß der Geist dieses Mannes, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche liegt! Was für eine Gewalt der Beredsamkeit, was für ein Geist der Auslegung, was für ein Prophet! Wie gut wird Ihnen der alte Wein schmecken und wie sollten wir uns unseres verdorbenen Geschmacks schämen! Was sind Montaigne und Vaso, diese Abgötter des witzigen Frankreichs und tieffinnigen Englands gegen ihn!“ (I, 343). Hamann findet sich mit Luther in der biblischen Begründung seines Glaubens, aber auch in der Irrationalität der Frömmigkeit. Dieselbe Leidenschaft des Glaubens, dieselbe Gegnerschaft gegen die Vernunft und dieselbe Anschaulichkeit der prophetischen Sprache machen H. zum Geistesverwandten Luthers; Scheblimini ist der kabbalistische Name für den Schutzgeist der Reformation (VII, 126). „Christentum und Luthertum sind die beiden Gegenstände, die meine geheime Autorschaft über ein Viertel Jahrhundert im Schilde geführt“ (VII, 128).

So findet Hamann gerade aus der subjektiven Innerlichkeit heraus

den Weg zur ganz konkreten christlichen Überzeugung. Es öffnet sich ihm eine reiche Welt göttlichen Handelns, sein Ich steht in Beziehung zu der göttlichen Wirklichkeit und tritt vor derselben ganz zurück, denn „wenn irgendwo, so ist der Mensch da, wo er es mit Gott zu tun hat, ausschließlich ein ens secundarium, auf Anregung von außen, auf ein Angesprochenwerden angewiesen“ (Lieb a. a. O. S. 9). Diese wesentliche Rezeptivität zeigt deutlich, daß H.'s Innerlichkeit nicht Isolierung ist, Verkrampfung, Partikularität, sondern ganz und gar Beziehung zu einem andern und Aufgeschlossenheit für die göttliche Welt. Sein Glaube ist nicht eine Faust, die geballt ist, sondern eine Hand, die geöffnet ist, für göttliche Gabe und göttliches Wirken.

7. Das Weltverhältnis.

Die subjektive Existenz steht wie zu Gott, so auch zur Welt in lebendiger Beziehung. Sie ist auch hier nicht Isolierung, Kontraktion, wie es Hegel H. vorwirft. Für unsere besondere Frage nach dem Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung ist Hegels Einwand natürlich von großer Bedeutung. Denn wenn sich H. in der Subjektivität verkapfelt, wenn er kein Verhältnis zur objektiven Welt gewinnt, dann ist vielleicht das christliche Leben in seiner reinen Innerlichkeit bei ihm zu finden, aber kein christliches Verhältnis zur Welt. Die gesuchte Einheit von Schöpfung und Erlösung ist dann in Frage gestellt. — Nun wird aber kein Leser von H.'s Schriften bestreiten, daß dieser Mann ein Verhältnis zur Welt, zur Wirklichkeit gehabt hat, daß er nichts weniger war als ein Mystiker, der sich in sich selber versenkt, daß er vielmehr völlig in der Wirklichkeit verwurzelt war. Er wußte sich der Welt, die ihm gegeben war, in ihrer ganzen Sinnlichkeit verbunden. Er war in seinem ganzen Denken Realist.

In erster Linie ist dieser Realismus ein natürlicher. Es ist die eigene Sinnlichkeit, die ihn der Welt verbindet, die ihn empfänglich macht für ihre Wirklichkeit. Erfahrung des Gegebenen ist für sein Denken A und O. Alles ist auf Sinne aufgebaut (vgl. I, 127). „Nur keine leeren abgezogenen Begriffe, die scheue ich wie stille tiefe Wasser.“ Sein Reden ist nicht nur Feuer und Leidenschaft, sondern auch sinnliche Anschauung, da häufen sich Bilder und Gleichnisse, voller Farbe und Leben. Er will die Wirklichkeit in ihrer ganzen konkreten Fülle. Er will sie

fassen in der Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit. Kein reiner Geist besteht für ihn, er kennt kein reines Denken. Immer ist das Denken mit der Sinnlichkeit vermählt, und diese beiden dürfen nicht getrennt werden. Das ist sein Einwand gegen Kant. „Entspringen Sinnlichkeit und Verstand, als die zweien Stämme der menschlichen Erkenntnis, aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel, so daß durch jene Gegenstände gegeben, und durch diesen gedacht (verstanden und begriffen) werden, wozu eine so gewalttätige, unbefugte Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat?“ (V, 49/50). „Philosophie ist aus Idealismo und Realismo, wie unsere Natur aus Leib und Seele zusammengesetzt. Die Schulvernunft teilt sich nur in Idealismus und Realismus. Die echte und rechte weiß nichts von diesem erdichteten Unterschiede, der nicht in der Natur der Sache gegründet ist, und der Einheit widerspricht, die allen unseren Begriffen zum Grunde liegt oder wenigstens liegen sollte —“ (G. 504). H. sucht nach einer tieferen Einheit, in der die Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit zusammenfallen. Auf Einheit war sein Denken stets gerichtet, er suchte das „*principium coincidentiae oppositorum*, welches ich ohne zu wissen warum? liebe und den *principiis contradictionis et rationis sufficientis* immer entgegengesetzt, weil ich letztere von meiner akademischen Jugend an nicht habe ausstehen können“ (G. 49). Eine *coincidentia oppositorum* ist für H. alles Seiende, weil sich Vernunft und Sinnlichkeit darin vereinen. Er sucht noch tiefer einen Grund, in dem die Gegensätze aufgehoben sind. Auch hier weist H.s Denken auf den irrationalen Grund des Seins. Wie sich für Nikolaus Cusanus die Gegensätze im Sein der Gottheit finden, wie in der Identitätsphilosophie Natur und Geist im absoluten Sein zusammenfallen, so strebt auch H.s Denken nach der Einheit des Seins.

Denn er empfindet nicht nur das Sinnliche, Lebendige, Bunte der Wirklichkeit, sondern gerade ihr Dasein, ihre Gegebenheit und Existenz. Er hat eine lebendige „Empfindung von der Gegenwart der Dinge“. Er hat den „Glauben“ an „unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns“ (II, 35). Er hat einen ausgesprochenen Sinn für das Gegebene, eine gewisse Rezeptivität, der alles Wirkliche wesentlich ist. Nicht das Erdachte, vom Menschen Geschaffene spricht ihn an, sondern das Gegebene, das einfach hingenommen werden muß.

Das kommt wohl nirgends so zum Ausdruck, wie in H.s Liebe

zu allem Besonderen, Individuellen, Unberechenbaren, das nicht logisch erdacht und nicht aus Regeln gefolgert ist, sondern einfach gegeben. Darum liebt er die eigenartigen charaktervollen Persönlichkeiten, mit all ihren Sonderlichkeiten und Schrullen, darum liebt er die Eigenarten der Sprache und will sie erhalten wissen. Ihm kommt die Eigenart der Persönlichkeit in erster Linie in der Eigenart der Sprache zum Ausdruck: „Das Leben des Stils hängt — von der Individualität unserer Begriffe und Leidenschaften ab“ (IV, 463/4). „Ein Kopf, der auf seine eigenen Kosten denkt, wird immer Eingriffe in die Sprache tun, ein Autor hingegen auf Rechnung einer Gesellschaft läßt sich die ihm vorgeschriebenen Worte wie ein Mietsdichter die Endreime (*bouts-rimés*) gefallen“ (II, 131). So will H. auch die Sprache der Völker und Stämme nicht in allgemeine Regeln spannen, sondern sie in ihrer Eigenart und Verschiedenheit belassen, weil gerade „der in den Idiotismen wahrgenommene Eigensinn . . . das Genie einer Sprache ausmacht“ (II, 123).

Auf demselben Sinn für das Gegebene, Individuelle beruht auch der Sinn für die Geschichte, der H. ganz im Gegensatz zu seiner Zeit eigen ist. „Geschichte ist die beste und einzige Philosophie“ (G. 298). Er verstand es, die Geschichte in ihrer Kontingenz zu nehmen, und gerade das Eigenartige in ihr zu finden; darum ist sie ihm viel wesentlicher als seinen Zeitgenossen, den Rationalisten, die nur das Vernünftige und darum nur das Allgemeine zu verstehen vermochten. Denn die Geschichte wird verkannt, wo nur das Allgemeine gesehen wird und nicht das Besondere, nur das Vernünftige und nicht das Wirkliche. Diesen Sinn für das Wirkliche, für das Gegebene hatte H. in hohem Grad. Und in diesem Sinn der Verbundenheit mit dem Wirklichen, mit dem Gegebenen kann auch von einem Realismus H.s gesprochen werden.

Dieser Realismus ist nun aber nicht allein natürliches Empfinden, natürliche Eigenart, die seinem religiösen Empfinden mehr oder weniger stark entgegengesetzt ist. Es ist vielmehr bezeichnend, daß seine religiöse Erfahrung, den natürlichen Empirismus in keiner Weise verdrängt, sondern eher verstärkt. Keine Jenseitsstimmung verdrängt die Verbundenheit mit der Wirklichkeit, vielmehr scheint er gerade als Christ ein überzeugter Empirist zu sein. Gerade in seiner religiösen Autorität ist er zugleich der Anwalt der Wirklichkeit, der Sinne, des Ge-

gebenen. Religiosität und Realismus sind nicht zwei Faktoren seines Wesens, die unverbunden nebeneinander stehen; vielmehr geht die Religiosität einen Bund ein mit dem Realismus, denn es besteht eine innere Verwandtschaft beider¹⁾. Dieser Realismus, dieser Sinn für das Gegebene, diese Empfindung der Wirklichkeit weist in ein Gebiet, das dem Religiösen nicht fremd ist. Wenn H. im Gegensatz zur Vernünftigkeit der Dinge ihre Wirklichkeit empfindet, so erfährt er damit nicht das Rationale der Erscheinung, sondern das Irrationale an ihr. Er vermag die Dinge, die Geschichte, in der Irrationalität ihres Seins zu nehmen. — Im Irrationalen des Seins sehen wir auch den Glauben H.s begründet. Das Bewußtsein des eigenen Seins, die unmittelbare Existenz bildet den Durchgangspunkt seines Glaubens. Die Wahrheit des Glaubens wird durch die Offenbarung unserer Existenz erkannt (IV, 328). Aber für die Beziehung zum Realismus ist es wesentlich, daß das Bewußtsein des Wirklichen, des Irrationalen, Unmittelbaren der Existenz nicht nur lebendig ist in der isolierten Subjektivität, sondern gerade auch in der Beziehung zum Objekt. Irrational ist nicht nur die eigene Existenz, sondern alles Gegebene in seiner Tatsächlichkeit. Für unser unmittelbares Sein ist alles Wirkliche wesentlich. Die subjektive Existenz hat ein inneres Verhältnis zur objektiven Wirklichkeit, denn als schlechthinige Gegebenheit weckt sie in uns Bewußtsein unseres eigenen Daseins, unserer eigenen Existenz. Im Realismus liegt ein Wirklichkeitsempfinden, ein Bewußtsein des „Daß“ in seiner schlechthinigen Gegebenheit, das ihn dem Irrationalismus verbindet. Darum sind Realismus und Irrationalismus keine Gegensätze, vielmehr hat gerade eine irrationale Frömmigkeit ein Verhältnis zur Welt der Erscheinung in ihrer Wirklichkeit. Der Irrationalist ist nicht nur Subjektivist, sondern auch Realist. Gerade ihm ist das Wirkliche wesentlich.

In H.s Persönlichkeit kommt diese innere Verwandtschaft von Realismus und Irrationalismus zu klassischem Ausdruck. Beide stehen in seinem Denken und Leben nicht zufällig nebeneinander, sondern in wesenhafter Verwandtschaft. Das kommt prägnant zum Ausdruck, wenn er z. B. für das Bewußtsein von der eigenen Existenz und der Existenz der Dinge das eine Wort: Glaube verwendet. „Dasein ist Realismus,

¹⁾ Auf die Tatsache weist auch Blante, J. G. Hamann als Theologe, Tübingen 1928, S. 43, hin.

muß geglaubt werden“ (S. 668, 507). Diese innere Affinität erklärt das immer wieder beobachtete sonderbare Streben H.s „Elemente religiöser Gläubigkeit, oder wenn man will, Schwärmerei mit solchen modernster sensualistischer Theorien zu verschmelzen“ (Unger 122). Darin hat es auch seinen Grund, daß als das Charakteristische von H.s Frömmigkeit die Verbindung von (pietistischer) Innerlichkeit und ausgesprochener Weltoffenheit bezeichnet werden kann¹⁾.

Diese Affinität von Realismus und Religiosität bringt es mit sich, daß der Realismus nun gewissermaßen die Bewegung des Glaubens mitmacht. Denn die subjektive Existenz bedeutet ja keine Isolierung, sondern steht in unmittelbarer Beziehung zu Gott und zu seiner Allwirksamkeit. Dadurch erst wird die Innerlichkeit zum Glauben (s. o.). Diese Bewegung macht nun das Sein auch mit, sofern es in Beziehung steht zum Sein der Dinge. Alle Erscheinung, alles Gegebene wird in seiner Wirklichkeit nur erfaßt in der eigenen Wirklichkeit. Ist diese eigene Wirklichkeit nun nicht mehr eigene Wirklichkeit, sondern steht sie im Verhältnis zu Gott, weiß sich in ihm begründet, so wird auch die Wirklichkeit der Dinge keine selbständige mehr, sondern eine in Gott gegründete sein und nur in ihm ihre Wirklichkeit haben. Der Glaubende steht mit seiner ganzen Existenz in Beziehung zu Gott, darum ist auch alle Wirklichkeit für ihn auf Gott bezogen, sie ist ihm nicht bloß Irrationalität, Gegebenheit, sondern Gottgegebenheit, gottbezogene Wirklichkeit. Mit der Vertiefung des Seins zur religiösen Existenz, zum Glauben geht Hand in Hand die Vertiefung der Seinswahrnehmung zu religiöser Bedeutsamkeit.

Die natürliche Rezeptivität, die in H.s Realismus liegt, in seinem Sinn für das schlechthin Gegebene, für die irrationale Wirklichkeit, verbindet sich mit jener religiösen Rezeptivität, die allem Glauben eigen ist. Wie er als Realist die Welt in ihrer Wirklichkeit zu nehmen weiß, so nimmt er sie als Christ aus Gottes Hand. Das schlechthin Gegebene ist dem Gläubigen von Gott gegeben. Denn auch in dieser Rezeptivität sind Realismus bzw. Empirismus und Religiosität einander verwandt. H. nimmt die Wirklichkeit als eine gegebene hin: „Das Licht der Wahrheit liegt im anschauenden Auge und die Offen-

¹⁾ Paul Konshel, Der junge Hamann. Schriften der Synodalkommission für ostpreussische Kirchengeschichte. Heft 18. S. 66.

barung der Gegenstände geschieht durch einen unmittelbaren actum gesunder Empfänglichkeit“ (IV, 462). Diese Empfänglichkeit ist für H. der gläubigen Haltung verwandt: „Alle natürliche Erkenntnis ist offenbart“ (I, 55). Am Rationalismus dagegen ist gerade das religiös anstößig, daß hier das menschliche Denken, die menschliche Spontaneität zum absoluten Maßstab gemacht wird. Dem religiösen Bewußtsein dagegen eignet eine besondere Rezeptivität, ein Stillewerden des menschlichen Ich in seiner Weisheit und seinem Selbstbewußtsein, eine Aufgeschlossenheit für die Wirkungen eines Anderen, sei es im Innern der Seele oder im Außern der Erscheinung. Von hier aus gibt es keine Vergewaltigung der Dinge nach einem selbsterzeugten Maßstab, sondern Hingebung an die Erscheinung, an das Gegebene. Wie für Schleiermacher die Anschauung, so ist für H. die Erfahrung gerade in ihrer Rezeptivität von religiöser Bedeutung. Sie bedeutet für ihn den Anknüpfungspunkt, von dem aus er mit seiner Innerlichkeit die Welt durchdringt. Wie die Welt für den sinnlichen Menschen sinnliche Bedeutung hat, so für den religiösen religiöse Bedeutung. Wer in seiner Existenz von Gott bestimmt ist, für den trägt alles Existierende die Gottbeziehung in sich. Alles Natürliche steht in Beziehung zu Gott.

Nichts anderes als dieses Bewußtsein von der Gottbezogenheit alles Wirklichen bedeutet der christliche Glaubensartikel von der Schöpfung, sofern er Glaubensartikel ist und nicht Kosmologie. H.'s Frömmigkeit ist an der Irrationalität des Seins orientiert, darum vermag sie sich in einen Realismus einzusenken, der die ganze Welt umfaßt. Gerade von seiner existentiellen Frömmigkeit aus erschließt sich ihm die Welt in ihrer religiösen Bedeutung und damit der Glaube an die göttliche Schöpfung.

H. hat also ein anderes Verhältnis zur Wirklichkeit als Hegel. Kommt dieser vom Subjekt aus zur Mannigfaltigkeit der Erscheinung durch die Vermittlung des Geistes, indem er die Ideen des Menschen in der Erscheinung wiederfindet, so hat H. ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit, in dem Existenz gegen Existenz steht. Aber gerade darin ist die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses gegeben. Die Dinge haben in ihrer Wirklichkeit religiöse Bedeutung, sie stehen in unmittelbarer Beziehung zum religiösen Subjekt. Dadurch unterscheidet sich H. auch von dem Deismus der Aufklärungszeit, der die

Gotttheit zwar an den Anfang der Welt stellt, ihr aber nicht in dieser selbst zu begegnen vermag. Im Deismus ist das Gottesverhältnis in der Reflexion auf den anfänglichen Schöpfer gegeben, bei H. dagegen in der Wirklichkeit der Dinge selbst.

Er ist sich der Irrationalität dieses Schöpfungsglaubens durchaus bewußt, wenn er die in allem Wirklichen enthaltene Beziehung auf Gott zum Ausdruck bringt durch den ganz irrationalen dogmatischen Begriff der *communicatio idiomatum*. Für H.'s Christenglauben gibt es keine Trennung des Göttlichen und des Natürlichen: „Folglich ist alles göttlich — Alles Göttliche ist aber auch menschlich. — Diese *communicatio* göttlicher und menschlicher *idiomatum* ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung“ (IV, 23). Durch keine Vermittlung kommen wir vom Natürlichen zum Göttlichen; beides ist in der Wirklichkeit unmittelbar und unlöslich verbunden. „Der Übergang vom Göttlichen zum Menschlichen“ dünkt ihm oft dem „Mißbrauch ausgesetzt zu sein“. Beide Extreme müssen schlechterdings verbunden werden, um das Ganze zu erklären. Die irrationale Verbundenheit des Sinnlichen und Göttlichen im Sakrament ist darin für Hamann häufig Vorbild.

Die religiöse Bedeutsamkeit alles Wirklichen spricht H. aus, wenn er sagt, daß ihm alles zum Wunder wird. „Was ist in der Natur in den gemeinsten natürlichen Begebenheiten, das nicht ein Wunder für uns ist, ein Wunder im strengsten Verstande“ (I, 68). „Auch dein Cherubsauge gelüftet, Wunderdinge zu schauen, die doch jedes Menschenkind, dessen Antlitz nicht mit Flügeln bedeckt ist, allstets vor und um sich sieht“ (VIIIa, 379). Auch hier zeigt sich eine Verwandtschaft von H.'s Frömmigkeit mit der Schleiermachers.

Für den Gläubigen ist alles Natürliche wunderbar — und alle Geschichte Vorsehung. Denn auch die Wirklichkeit der Geschichte wird religiös bedeutsam, gottgefügt, Vorsehung. Und zwar nicht durch allgemeine Züge von Güte und Weisheit, sondern gerade durch die besondere Beziehung auf den Einzelnen: „Individuelle Beweise göttlicher Güte und Herunterlassung zu unseren Bedürfnissen sind feurige Kohlen und dringen tiefer in die Seele als das faule Holz scholastischer Begriffe von Substanz, Attribut, Modus und *ens absolute infinitum*“ (G. 61). Für den Glauben steht alles in Gottes Hand, so „daß alle

Menschenhilfe nichts ist. Kurz, er ist's gar. Sir. XLIII" (VI, 233).

Wie in der Geschichte, so sieht H. im Ganzen der Welt den Hinweis auf Gott, sie bekommt einen tieferen Sinn, wird zum Gleichnis für tiefere Dinge, hinter der Welt der Erscheinung tut sich die Welt des Göttlichen auf. Alle Schätze der Natur „sind nichts als ein mythisch Gemälde himmlischer Systeme“ (I, 139). Alle Wirklichkeit ist ihm ein Zeichen, das auf Gott hinweist. „Alle Werke Gottes sind Zeichen und Ausdrücke seiner Eigenschaften und, so scheint es, ist die ganze körperliche Natur ein Gleichnis der Geisterwelt“¹⁾. Man darf nicht an der Oberfläche der Erscheinung haften bleiben, sondern muß „auf den Kern dieser Schale sehen, auf die Beziehung dieser sichtbaren Werke Gottes auf unsichtbare und geistliche“ (I, 100). „Ich halte mich an den Buchstaben und an das Sichtbare und Materielle, wie an den Zeiger einer Uhr: — aber was hinter dem Zifferblatte ist, da findet sich die Kunst des Werkmeisters, Räder und Triebfedern, die gleich der mosaïschen Schlange eine Apokalypse nötig haben“ (III, 381/82).

Am irrationalen Grund des Seins entsteht für Hamann die Beziehung zu Gott, darum hat alle Wirklichkeit diesen Hinweis in sich, hat alle Erscheinung symbolischen Sinn. Von dieser „Rückbezüglichkeit aller Dinge auf Gott“²⁾ aus erschließt sich uns das, was man H.s symbolische Weltanschauung genannt hat. Zu einer symbolischen Weltanschauung bildet sich jene religiöse Stellungnahme zur Wirklichkeit aus. Dieses unmittelbare Verhältnis des religiösen Subjekts zur Realität der Erscheinungswelt findet seinen Ausdruck in einer Weltanschauung, deren Grundbegriff das Symbol oder das Wort ist. Alles zeugt von Gott, alles spricht von Gott, darum ist alles Wort Gottes. Das ist der Sinn der Welt, das ist die Entstehung der Welt, daß sie Gottes Wort ist. Wenn sich von hier aus gewissermaßen die Kosmologie H.s erschließt, so muß beachtet werden, was dieser kosmologische Grundbegriff des Wortes zu bedeuten hat, welches die Lage ist, aus der er herausgewachsen ist.

¹⁾ I, 88. Vgl. auch I, 148.

²⁾ Carl Dyrssen, Hamann und Oetinger, Zeitwende, I. Jahrg. 1925, 4. Heft, S. 382.

8. Das Weltbild.

Daß sich in H.s Wesen lebhafteste Sinnlichkeit und existentielle Innerlichkeit paaren, spiegelt sich in seinem Weltbild wider. Hinter der sinnlichen Erscheinung weiß er ein inneres Leben, einen „Kern dieser Schale“, ein Triebwerk „hinter dem Zifferblatt“, hinter dem Buchstaben der Schrift einen tieferen göttlichen Sinn, hinter dem äußeren Geschehen „Handlungen höherer Ordnung“ (II, 158), „eine hinter der Szene spielende und stark in die Augen leuchtende Theokratie“ (G. 117). Daher seine Liebe zum Verborgenen und Geheimnisvollen, daher die gewisse kabbalistische Tendenz seines Denkens. Seine Innerlichkeit sucht in der Erscheinung das Innerliche und das ist das Verborgene. „L'évangile dont je suis accrédité est la sagesse de Dieu mystérieusement cachée“ (II, 370).

In seiner Persönlichkeit ist beides, Innerlichkeit und Realismus, eng miteinander verknüpft. Die Innerlichkeit verbindet sich dem irrationalen Grund aller Sinnlichkeit, darum bekommt für H. gerade das Sinnliche religiöse Bedeutung. In diesem Verhältnis der Innerlichkeit zur Sinnlichkeit liegt also recht eigentlich der Grund seines Schöpfungsglaubens. Seine Anschauung von der Schöpfung, seine Schöpfungslehre — wenn man von einer solchen überhaupt reden kann — wird sich darum gerade um dieses Verhältnis der Innerlichkeit zur Sinnlichkeit bzw. jenes verborgenen Lebens der Dinge zu ihrer sinnlichen Erscheinung bemühen. Denn diese „Innerlichkeit“ der Dinge ist eben ihr Grund in Gott, es ist „das Göttliche, das die Wunder der Natur und die Originalwerke der Kunst zu Zeichen macht“ (II, 158), es sind himmlische Systeme, die sich in den Schätzen der Natur verbergen, Gottes Eigenschaften, die in ihnen sich versinnlichen. Dieser „Übergang vom Göttlichen zum Menschlichen“, der aller Schöpfung Grund ist, scheint ihm dem „Mißbrauch ausgesetzt“ zu sein, wenn er nicht in seiner Irrationalität belassen wird. Wie sein persönliches Verhältnis zur Wirklichkeit kein gedanklich vermitteltes ist, sondern ein unmittelbares, so ist auch die Schöpfung nicht die Verwirklichung der Ideen eines vernünftigen Geistes, sondern die unmittelbare Versinnlichung eines inneren Lebens.

Dies darzustellen ist das eigentliche Problem von H.s Weltanschauung, „die alte Leier“, „das punctum saliens“ seiner Autorschaft.

Er ist nie zu einem geschlossenen Weltbild des Irrationalismus gelangt. Aber das Ziel seines Denkens ist immer wieder dieses Verhältnis des Sinnlichen und des Innerlichen, des Natürlichen und des Göttlichen zum Ausdruck zu bringen — ohne die Vermittlung des Rationalen, ohne die Wirklichkeit als Entfaltung des Gedankens, als Verwirklichung der Idee zu betrachten. Für das unmittelbare Verhältnis des irrationalen Grundes und der realen Erscheinung mußte er andere Formen suchen, in anderer Weise mußte dieses Verhältnis zum Ausdruck kommen, darin ist Hamanns Irrationalismus von bewundernswerter Konsequenz.

Spiegeln die Elemente seines Weltbildes die seines eigenen inneren Lebens wider, so ist es nicht verwunderlich, daß dieses Weltbild auch nach psychologischen Kategorien gestaltet ist, daß z. B. der schöpferische Akt des Künstlers zum Bild der göttlichen Schöpfung wird. Denn in der Kunst wird das Problem, um das es sich für H. handelt, wohl am deutlichsten. Er sieht in der Kunst die unmittelbare Äußerung der Innerlichkeit, die Gestaltung eines ursprünglichen Seins. Denn auch sein Kunstbegriff ist verwurzelt im Irrationalen, wie es sich ihm erschlossen hat im Glauben. Dasselbe ursprüngliche Leben, das die Eigenart seines Glaubens ausmacht, ist auch der Mutterboden des künstlerischen Genies. Der künstlerische Vorgang ist dem religiösen analog. Was H. im Glauben als unmittelbare Erleuchtung des Geistes erlebt hat, wird zum Urbild der künstlerischen Inspiration. Wie der Weg zum Glauben durch Selbsterkenntnis und durch die Empfindung der Unwissenheit hindurchführt, so ist auch Selbsterkenntnis „das Geheimnis aller Autorschaft“ (G. 278). „Ohne Selbstverleugnung ist kein Werk des Genies möglich“ (II, 432). Ja, „das wahre Genie kennt nur seine Abhängigkeit“ (II, 486). Wie dort der entscheidende Vorgang in der Erleuchtung des Geistes besteht, so hier im „*afflatus divinus*“, in der „*Theopneustie*“. Der Gläubige hat darin seine Selbstliebe — im Hamannschen Sinne — und seine Freiheit gefunden, das Genie seine Originalität und seine Freiheit von dem Zwang der Regel. Ja, wie die göttliche Wahrheit ein verborgenes und verachtetes Leben führt, so wird das Genie von den Mittelmäßigen verkannt. Das Genie erwächst aus dem Grund der Religion: „Die Furcht des größten Kunsttrichters, der Herzen und Nieren prüft, und die Energie des großen schöpferischen sowohl als

schriftstellerischen Genies ist die wahre Muse“ (III, 400)¹⁾. Aber die besondere Eigenart des Genies gegenüber dem Religiösen liegt darin, daß das Genie schöpferisch ist, daß sich in ihm das unmittelbare Leben sichtbar gestaltet und das ist es, was den Begriff des Genies so wesentlich macht für Hamanns Denken.

Es ist Hamanns Bedeutung für die Ästhetik, daß er ganz bewußt das Genie herausgehoben hat aus dem Bereich der Regeln und Gesetze, aus dem Gebiet der Nachahmung und eben im Ursprünglichen und darum Schöpferischen, sein eigentliches Wesen gesehen hat: „Alle ästhetische Thaumaturgie reicht nicht zu, ein unmittelbares Gefühl zu ersehen“ (II, 198). Aber für Hamann geht die Bedeutung des Geniebegriffs über das Ästhetische hinaus. Überhaupt ist die Kunst für seine ganze Weltanschauung wesentlich. Die künstlerische Funktion ist die ursprüngliche Funktion des Menschen überhaupt. „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts; wie der Gartenbau älter als der Acker; Malerei als Schrift: Gesang als Deklamation: —“ (II, 255). Denn die Kunst ist der ursprünglichste Ausdruck des inneren Lebens. Sie bedeutet den Schritt von der Innerlichkeit zur Erscheinung. Zuerst Male geschah dieser Schritt von einem unmittelbaren inneren Leben zu einer sichtbaren Erscheinung, als Gott sich selber kund gab in der Schöpfung. Sie ist das Werk eines Genies, „d'un génie créateur qui par l'énergie de ses bons mots fait sortir du néant et rentrer dans le néant l'univers représentatif“ (II, 370). Die schöpferische Art des Künstlers wird zum Bild der Schöpfung überhaupt. Der Begriff des Genies wird über das Ästhetische hinaus von kosmologischer Bedeutung. Der ursprüngliche Akt der Schöpfung ist das Werk eines Genies.

Und zwar ist die Form dieses schöpferischen Aktes das Wort. Die Offenbarung Gottes in der Schöpfung ist für Hamann: Wort. Wort ist der Grundbegriff seiner Weltanschauung, die Angel seines Denkens. Rudolf Unger²⁾ sieht den Grund für diese zentrale Bedeutung des Wortes in Hamanns Bekehrung durch die Bibel. In der Bibel ist ihm Gott entgegengetreten, sie wurde der Grund seines religiösen Lebens,

¹⁾ Vgl. auch Herders Lebensbild I, 2, S. 439.

²⁾ Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens, München 1905

darum wurde zum religiösen Grundbegriff das Wort. Damals fand er, daß hinter den Worten der Bibel ein unmittelbares Leben stand, das in diesen Worten Gestalt annahm, Fleisch wurde, als das Wort Gottes. Gott offenbarte sich durch die sichtbare Erscheinung seines Sohnes; er war das Fleisch gewordene Wort Gottes. Und ebenso war die Bibel, in der Gott sich in niedrigen menschlichen Worten offenbarte, fleischgewordenes Wort. Schrift und Christus sind für Hamann göttlicher Logos. Und bei dieser Idee des Logos bleibt er nicht stehen: „Vielmehr erweitert sie sich ihm zu dem tiefsinnigen und weittragenden Gedanken von einer gleichnishaften Offenbarung Gottes in allem kreatürlichen Sein überhaupt, in Natur und Geschichte gleicherweise wie in dem Seelenleben des einzelnen Menschen“¹⁾. In aller Erscheinung sieht Hamann nun Gottes Wort. Wie das göttliche Leben in Christus Fleisch geworden ist und in der Bibel die Gestalt menschlicher Worte angenommen hat, so ist es schon am Anfang Fleisch geworden, hat sichtbare Gestalt gewonnen in den Werken der Schöpfung. Gott wird in der Schöpfung sichtbar: „Rede, daß ich dich sehe — dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist“ (II, 261). Von dieser kardinalen Bedeutung des Wortes aus hat Unger das Hamann'sche Weltbild als Einheit erfasst. Die ganze Hintergründigkeit seiner Weltanschauung, der gleichnishafte symbolische Sinn der Erscheinung erklärt sich aus dieser grundlegenden Bedeutung des Wortes. So ergibt sich ein geschlossenes Bild von Hamann, dem Philologen. Als der ständige Beziehungspunkt in Hamanns Äußerungen taucht bei Unger immer wieder der religiöse Sinn des Ganzen auf, aber nur gewissermaßen als Hintergrund. Die Aufmerksamkeit gilt in erster Linie dem Wort, der Sprache, nicht dem religiösen Gehalt, der dahinter steht.

Die theologische Fragestellung wird sich nicht dabei beruhigen dürfen, daß H. den Begriff des Wortes, der ihm bei seiner Bekehrung wesentlich wurde, auf die Schöpfung übertragen habe. Mit welchem inneren Recht hat er ihn übertragen? Was ist der religiöse Sachverhalt dieser symbolischen Weltanschauung, wie es Unger nennt. Die religiöse Bedeutung des Symbols kann nur darin liegen, daß für H. alle Erscheinung einen Hinweis auf Gott enthält. Das Symbol ist für ihn

¹⁾ Unger, Sprachtheorie S. 71.

der Ausdruck dessen, daß ihm in seiner subjektiven Existenz alles Wirkliche eine unmittelbare Beziehung auf Gott enthält. Aus diesem Grunde zeigt ihm die Geschichte die göttliche Herablassung, die Schönheit der Natur die Größe des Herrn, die Gaben der Schöpfung seine große Güte. Alle Erscheinung steht in direkter Beziehung zur Wirklichkeit Gottes. Symbolische Weltanschauung bedeutet für H. nicht, daß er in den Dingen Symbole sieht für andere Dinge oder Gedanken, daß er die Geschichte deutet, Beziehungen herstellt, Verwandtschaften aufzeigt, das wäre Rationalismus und die Beziehung zum Gegenstand wäre durch den Gedanken vermittelt. Nicht die Deutung macht die Dinge zum Symbol; in ihrer Existenz sind sie ein Hinweis auf den, durch den sie existieren, auf die göttliche Wirklichkeit, in der sie gründen. Ihr Dasein selber enthält den Hinweis auf Gott.

Freilich den Hinweis vernimmt nur, wer schon das Wort der Bibel vernommen hat, nur ihm eröffnet sich die Beziehung zum Göttlichen, die in allem Natürlichen liegt, nur für ihn wird die Schöpfung zum Symbol. Nur der Christ, der das Wort der Bibel vernommen und verstanden hat, versteht auch die Natur: „Alles ist Weisheit in deiner Ordnung der Natur, wenn der Geist deines Wortes den unsrigen aufschließt. Alles ist Labyrinth, alles Unordnung, wenn wir selbst sehen wollen — unsere Augen haben die Schärfe des Adlers, gewinnen das Licht der Engel, wenn wir in deinem Worte alles sehen, dich lieber Gott, Himmel und Erde, die Werke deiner Hände, die Gedanken deines Herzens gegen beide und in beiden“ (I, 80). Bibelwort und Schöpfung stehen in Wechselbeziehung: Natur und Geschichte sind daher die zwei großen Commentarii des göttlichen Wortes und dieses hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen“ (I, 138). In Christus hat H. die wahre Erkenntnis gefunden: „Dieser würdige Name, nach dem wir genannt sind, ist der einzige Schlüssel der Erkenntnis, der Himmel und Hölle, die Höhen und Abgründe des menschlichen Herzens eröffnet“ (I, 289). Vom Wort der Schrift aus eröffnet sich die ganze symbolische Bedeutung der Welt, die Beziehung auf himmlische Systeme, auf göttliche Eigenschaften und unsichtbare Werke.

In dieser Abhängigkeit des Weltverhältnisses vom Gottesverhältnis kommt eben das zum Ausdruck, was wir schon beim Verhältnis von

Irrationalismus und Realismus feststellen konnten: Nur für den Christen, dessen eigene Existenz in Gott gegründet ist, hat alles Wirkliche Beziehung auf das Göttliche. Darum muß der Geist seines Wortes den unsrigen aufschließen, um den tieferen Sinn der Welt zu verstehen; das Verhältnis zu dem irrationalen Grund des Wirklichen in Gott ist der religiöse Sinn dieses Symbolismus. Denn im Grunde bedeutet alles Gleichnis, alle Allegorie immer nur diese eine Beziehung der Erscheinung auf den irrationalen Grund ihrer Existenz. Es ist immer „das Göttliche, das die Wunder der Natur und die Originalwerke der Kunst zu Zeichen macht“ und immer die Innerlichkeit, der die Welt zum Zeichen wird. Darin hat Hegel sicher Recht, daß er den Sinn des Symbolismus darin sieht, daß alles Wirkliche bezogen ist auf die Subjektivität: „Was H. seinen Geschmack an Zeichen nennt, ist, daß ihm alles gegenständlich Vorhandene seiner eigenen inneren und äußeren Zustände, wie der Geschichte und der Lehrfäße nur gilt, insofern es vom Geist gefaßt zu Geistigem geschaffen wird.“ Nur daß diese Subjektivität nicht in der Hegel'schen Weise als Kontraktion verstanden werden darf, sondern als religiös bestimmte Existenz. Das Verhältnis dieser Existenz zum Gegebenen ist es, was in dieser symbolischen Weltbetrachtung zum Ausdruck kommt. Von der religiösen Existenz aus bekommt das Gegebene religiöse Bedeutung. Dieses irrationale Verhältnis zur Realität bekommt seinen Ausdruck in dieser symbolischen Weltbetrachtung. Ist dies der religiöse Sachverhalt in H.'s symbolischer Weltbetrachtung, so ist deutlich, daß der Begriff des Wortes dabei eben das Verhältnis der Erscheinung zu dem irrationalen Grund in Gott, der sich dem Gläubigen erschließt, zum Ausdruck zu bringen hat. Da aber sinnliche Erscheinung und irrationales Sein die Elemente von H.'s Weltanschauung überhaupt sind, wird das Wort, die Sprache überhaupt zum Grundbegriff seiner Weltanschauung.

Denn H.'s Interesse an der Sprache ist keine rein philologische Angelegenheit, vielmehr hat für H. die Sprache metaphysische Bedeutung. Die menschliche Sprache ist ihm ein Abbild der göttlichen Sprache; die Rede Gottes an die Menschen ist der Ursprung aller Sprache. Der Mensch sah Gottes Werke, hörte seine Worte, so hat er reden gelernt. „Alles was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war

das Wort. Mit diesem Wort im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel“ (IV, 33).

Dieser Sprache wendet H. seine ganz besondere Aufmerksamkeit zu, denn in der Sprache geht es recht eigentlich um das Prinzip seines Denkens. Die Sprache ist gerade das, was er sucht, die Äußerung, Gestaltung eines unmittelbaren Lebens. „Das unsichtbare Wesen unserer Seele offenbart sich durch Worte, wie die Schöpfung eine Rede ist, deren Schnur von einem Ende des Himmels zum anderen sich erstreckt“ (I, 449). Das Wort ist Erscheinung der Innerlichkeit, gerade als solche ist es für H. das principium seiner Weltanschauung, die eben das Verhältnis der Innerlichkeit zur sinnlichen Erscheinung auszudrücken sich bemüht. Darum ist vor aller Vernunft die Sprache, vor allem Gedanken das Wort. „Bei mir ist weder von Physik noch Theologie die Rede, sondern Sprache die Mutter der Vernunft, und Offenbarung ihr A und O. Sie ist das zweischneidige Schwert für alle Wahrheiten und Lügen. Lachen Sie also nicht, wenn ich das Ding von dieser Seite angreifen muß. Es ist meine alte Leier, aber durch sie sind alle Dinge gemacht. *Ἰνῶδι σεαυτὸν*“ (G. 122). Die Vernunft allein ist eine Abstraktion, eine Isolierung des Geistigen, eine Lösung von der ursprünglichen Einheit des Geistigen und des Sinnlichen, die in der Sprache gegeben ist. In ihr verbindet sich die Innerlichkeit der Seele mit der sinnlichen Erscheinung zu jener *communicatio idiomatum*, die für H. allem Lebendigen eignet.

In diesem Sinn ist für H. alles Wort, alles Sprache, denn alles ist ihm Versinnlichung eines Innerlichen, Gestaltung eines Unmittelbaren. In diesem einen Schritt von der Innerlichkeit zur Sichtbarkeit läßt sich H.s ganze Weltanschauung zusammenfassen. Alles ist dieses eine Werden: „Es werde! — Erstes und letztes Wort dreieiniger Schöpfung! — Es ward Licht! Es ward Fleisch! Es werde Feuer! Siehe ein neuer Himmel und eine neue Erde —“ (VI, 44). Das Göttliche nimmt Gestalt an in der Schöpfung, wird Fleisch in dem Sohne und gestaltet sich erst recht in der künftigen Herrlichkeit. Die beiden Elemente seines Wesens gestalten sich so zu einer Gesamtanschauung von grandioser Einfachheit. In diesem einen Schritt liegt die ganze Dynamik dieses Weltbildes. „Es gibt nur eine gerade Linie und Philosophie, welche zu“

gleich die kürzeste ist. Minimum est quod scire laboro, sagt mein alter Persius“ (G. 175). Mit dieser einfachen Formel des Irrationalismus ist für H. alles gesagt; ja er verzweifelt oft „auf diesem Weg (des Schreibens) Gutes zu tun, weil alles schon gesagt ist, getan und erfüllt und nichts Neues mehr unter der Sonne zu erwarten ist. Das Eins wurde All; das Wort wurde Fleisch; der Geist wurde Buchstabe, den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit; nur denen, die berufen sind, wird göttliche Kraft und göttliche Weisheit offenbar, und dieser Beruf hängt von keinem Willen des Fleisches — — ab“ (G. 246).

Für unsere besondere Frage nach dem Verhältnis des spezifisch Christlichen zum Natürlichen, die wir als die Frage von Schöpfung und Erlösung formuliert haben, ergibt sich aus H.s Lehre vom Wort zunächst die enge Verbindung, die zwischen Bibel und Natur für ihn besteht. Die Schöpfung ist Wort. Dasselbe göttliche Leben, das er hinter dem Buchstaben der Schrift gefunden hat, findet er hinter der Sichtbarkeit der Welt, beide sind Wort Gottes für ihn. Als zwei Offenbarungen stehen sie nebeneinander. Gott hat zu den Menschen geredet zuerst in der Schöpfung und dann in der Schrift. Es ist derselbe Logos, durch den alle Dinge gemacht sind und der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, bezw. in seinem Zeugnis der Heiligen Schrift. Ein qualitativer Unterschied dieser beiden Offenbarungen Gottes besteht für H. nicht: „Was will der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sagen? Wenn ich ihn recht verstehe, so ist zwischen beiden nicht mehr als der Unterschied zwischen dem Auge eines Menschen, der ein Gemälde sieht, ohne das geringste von der Malerei und Zeichnung oder der Geschichte, die vorgestellt wird, zu verstehen und dem Auge eines Malers; zwischen dem natürlichen Gehör und dem musikalischen Ohr“ (I, 188). — Man ist zunächst versucht an die Theologie der Aufklärung zu denken, in der die Offenbarung nur als Verstärkung der natürlichen Erkenntnis, als Fernrohr der Vernunft betrachtet wurde und letztlich beide, Natur und Offenbarung, auf dasselbe hinausliefen, auf die Wahrheit der Vernunft. Aber davon ist H.s Auffassung grundsätzlich unterschieden. Zwar laufen auch Schrift- und Schöpfungsoffenbarung letztlich auf dasselbe hinaus, aber nicht auf dieselbe — natürliche — Vernunft, sondern auf dasselbe — geoffenbarte — Wort.

Denn das Wort der Schöpfung erschließt sich erst vom Wort der Schrift aus. Nur für den Christen ist die Schöpfung Wort. Am Anfang von H.s Glauben steht Bekehrung, steht Erlösung. Erst von der realen Veränderung des Seins aus kommt der Christ zum Glauben an die Schöpfung. Dieser christliche Akt ist bei H. ganz radikal, das ganze Sein erfassend. Den Grund seiner Existenz findet der Christ in Gott. In dieser existentiellen Fassung des Christlichen liegt viel tiefer als in dem gemeinsamen Begriff des Wortes die Berührung der Erlösung mit dem Schöpfungsglauben. In der Erlösung ist die Gottbezogenheit der Existenz gegeben, ist das gegeben, worum es im Schöpfungsglauben geht. Es geht in Schöpfung und Erlösung um den irrationalen Grund des Seins. Das irrationale Sein in seiner Gottbezogenheit ist für H.s Glauben der Einheitspunkt von Schöpfung und Erlösung. Der Christ geht aus von der Gottbeziehung in der eigenen Existenz: Das ist Erlösung, um sie in aller Existenz zu finden: Das ist Schöpfung. In beiden geht es um eine Sache, um den Grund des Seins in Gott.

9. Der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung.

Liegt in dieser Tiefe des Irrationalen wirklich der Grund von H.s Leben und Denken, dann muß sich diese Einheit in H.s Anschauungen erweisen. Er muß die Ahnung eines Einzigen haben, eines Ganzen, um das es in der Schöpfung wie in der Erlösung geht. In der Tat drückt sich das auch deutlich aus in der Art, wie er selbst die Erlösung zur Schöpfung in Beziehung setzt. Von dem Wort der Bibel aus hat er auch in der Welt der Erscheinung, in der ganzen Schöpfung das Wort gefunden. Das Wort der Bibel steht ihm nicht mehr isoliert, sondern alles ist ihm zum Wort geworden. Aus dieser Einheit der Anschauung heraus kann er nun nicht nur sagen: die Schöpfung ist Wort, sondern auch das andere: die Erlösung ist Schöpfung. Nachdem er den göttlichen Grund der Schöpfung gefunden hat, und so die Schöpfung zur Erlösung in Beziehung gebracht hat, kann er nun auch die Erlösung zur Schöpfung in Beziehung bringen. Er kann das spezifisch Christliche in das große Ganze der Schöpfung einfügen. Denn was in der Erlösung vor sich geht, ist eben Schöpfung. „Hienieden ist von keiner Verwandlung noch Verklärung die Rede, sondern von dem alten Worte Wiedergeburt“ (G. 51). Die Erlösung ist ein so radikaler Akt,

da geht es so sehr um das ganze Sein, daß er nur mit dem anderen der Schöpfung verglichen werden kann. Die Erlösung ist eine „Palin-genesie der Schöpfung“ (VII, 61), der Christ ein neues „Geschöpf“. Oder vielmehr er wird erst hier richtig zum Menschen, erst in dieser Gottbezogenheit seiner Existenz ist er ganz lebendiger Mensch: „Der Christ allein ist ein Mensch, er allein liebt sich, die Seinigen und seine Väter, weil er Gott liebt, der ihn zuvor geliebt hat, da er noch nicht war“ (I, 80). Erst im Christentum erreicht der Mensch seine Bestimmung, erst in der Beziehung auf Gott vollendet sich sein Leben: „Der Christ allein ist ein lebender Mensch, weil er in Gott und mit Gott lebt, bewegt und da ist, ja für Gott“ (I, 228). Das Geheimnis seiner Natur findet erst im Wort Gottes seine Lösung, „der ganze Mensch scheint ohne daselbe nichts als Erde zu sein, ohne Gestalt, leer und Finsternis auf der Fläche der Tiefe“ (I, 81). Die Heilsgeschichte in Jesus Christus und die Schöpfungsgeschichte der Genesis stehen in engster Verbindung. Erst die christliche Liebe vollendet den Menschen. „Diese Liebe kann uns allein zu einem Geschöpfe machen, das er mit Gefallen betrachtet und mit dem Worte versiegelt: Es ist sehr gut, und mit dem Worte der zweiten Schöpfung: Es ist vollbracht.“

Wird so die innere Bezogenheit von Erlösung und Schöpfung gesehen, so fügt sich nun die Erlösung in das Ganze der Schöpfung ein. Sie ist nicht mehr ein isolierter Vorgang, der ohne Anknüpfung und Verbindung in die Menschenwelt hereintritt, sondern sie ist in die Schöpfung eingepaßt, beide greifen ineinander, „ja kein einziger Plan als der durch Christum, das Haupt und seine Gemeinde offenbart worden, erklärt die Geheimnisse der höchsten, einzigsten, verborgensten und zur Mitteilung ihrer selbst aufdringlichsten Majestät, dem ganzen System der Natur und menschlicher Geselligkeit analogischer, den willkürlichsten Gesetzen gesunder Vernunft und den notwendigsten Schlussfolgen lebendiger Erfahrung gemäßer“ (IV, 329). — Erlösung und Schöpfung gehören zusammen, sie sind aus einer Hand hervorgegangen, denn sie passen genau ineinander: „Diese Fügigkeit unserer Religion mit allen unseren Neigungen, Trieben und Bedürfnissen unserer Natur, diese genaue Beziehung ihrer Wahrheiten und Entdeckungen mit unseren größten Mängeln und kleinsten Unvollkommenheiten sowohl, als mit unseren höchsten und übersteigendsten Wünschen ist eine Quelle ungemein frucht-

barer und entzückender Betrachtungen und nächst dem ein überzeugender Beweis, daß sie mit der Natur einen Urheber hat“ (VIIIa, 6).

So wird die Natur zum „Vorhof“ (I, 77) dessen, was in der Erlösung geschieht, sie ist das schattenhafte Abbild dessen, was die Vollendung ist; „alle die Wohltaten, die ich durch die Schöpfung zu meinem zeitlichen Leben genieße, sind nichts als Schattenbilder der ungleich höheren Wohltaten, die meine Seele in der Erlösung zum geistlichen Leben empfangt und genießt. Die Seele kann so wenig ohne Glauben leben, als der Leib ohne die Güter der Natur. Dies ist das wahre Licht und das einzige, worin die Religion von uns angesehen werden sollte; dann würden wir bald von ihrer Göttlichkeit und Notwendigkeit überzeugt sein. Die Vollkommenheit unseres Daseins hängt von der Erkenntnis Gottes in Christo Jesu ab; wie sollte nicht mit der Vollkommenheit unseres Daseins das Glück desselben verbunden sein!“ (VIII, 7).

Aber nicht als kontinuierliche Entwicklung sieht H. diese Vollendung der Schöpfung, sondern als göttliche Tat der Erneuerung und Wiederherstellung. Gerade dort, wo er fordert, daß die Erlösung mit der Schöpfung zusammengehalten werde, fügt er das Psalmwort hinzu: „— und du erneuest die Gestalt der Erde“ (Psalm 104, 30. I, 66). „Zur Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes wurde der Abglanz göttlicher Herrlichkeit zur Sünde gemacht“ (G. 52). — Wir erinnern uns dabei an einen anderen christlichen Denker, dem das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung ebenso wichtig war: Irenäus. Ihm war durch die Gnosis seiner Zeit die Aufgabe gestellt, den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung nachzuweisen und zu betonen, daß beides das Werk eines Gottes sei. Er löst diese Aufgabe in der Zusammenfassung beider Geschehnisse zu einem einzigen Plan. Die Erlösung ist die Wiederherstellung der durch die Sünde verdorbenen Schöpfung, ihre Erneuerung und Vollendung. Wenn wir den Satz des Irenäus: „ut quod perdideramus in Adam id est secundum imaginem et similitudinem esse dei hoc in Christo reciperemus“ (adv. haer. III, 18) mit dem angeführten Satz Hamanns vergleichen (s. o.), so zeigt es sich, daß auch er das Problem in derselben Weise zu lösen versuchte. Auch bei ihm verbindet der Gedanke des göttlichen Schöpfungs- bzw. Heilsplans die beiden Größen miteinander. Daß H. den Irenäus gekannt hat, kann man vermuten, denn H. hatte von jeher „eine Neigung“ „zu

den ältesten Kirchenvätern“ (V, 83) und er nennt aus seiner Lektüre einmal einen *cursus patristicus* in dem er 1774 bis zu Tertullian gekommen ist¹⁾. Seine Gedanken von der göttlichen Ökonomie und von der Vergottung des Menschen zeigen denn auch eine gewisse Verwandtschaft des Denkens mit den Vätern der alten Kirche. Eine Erwähnung des Irenäus und seiner Rekapitulationslehre findet sich bei H. — meines Wissens — nicht, aber wesentlicher als eine direkte Beziehung beider Männer ist die Tatsache, daß sie beide vor dasselbe Problem gestellt, diesen selben Weg eingeschlagen haben.

Dieser Einfügung der Erlösung in den Plan der Schöpfung entspricht es nun aber, daß sie sich auch auf die ganze Schöpfung erstreckt. Ohne Christus ist die Schöpfung Fleisch ohne Geist, in ihm hat sie Rechtfertigung und Leben: „Denn die ganze Schöpfung nimmt an unseren Grimmen und Wehen Anteil, weil ihre Erlösung von der Leibeigenschaft der Eitelkeit, des Mißbrauchs und Bauchs — — weil, sage ich, diese Erlösung der ganzen sichtbaren Natur von ihren Windeln und Fesseln auf der Offenbarung des Christentums beruht, dessen Geheimnis ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit und Freiheit ist. Der Geist aber rechtfertigt und macht lebendig. Fleisch und Buch ohne Geist ist kein Nütze“ (VI, 20/21).

Wo das Christentum wie bei H. ganz in der Tiefe des Seins verwurzelt ist, da bezieht es sich auch auf das ganze Sein. In ganz evangelischem Sinn weiß er darum den ganzen Menschen gerechtfertigt, nicht nur ein Teil, nicht nur seine Geistigkeit wird von der Erlösung betroffen. Jesus ist es gewesen, der „den Menschen ihre sinnlichen Werkzeuge und Kräfte sowohl als ihre Vernunft, deren sich der Satan bemächtigt hatte, wiedergegeben“. Seine Wunder bestehen in der „Wiedererstattung dieses oberen und unteren Mühlsteins, aus deren Vereinigung die Bewegung und Bedingung unserer Natur und unseres Lebens besteht“ (I, 82). Im Christentum werden die Schwachheiten und Mängel unserer Natur „zu Wohltaten und Schönheiten verwandelt. Alles wider uns als Unbekehrte — — alles mit uns, selbst das, was wider uns war und ist, als gläubige Kinder Gottes“ (I, 223). Auch die Leidenschaften des Menschen finden im Glauben ihre Heiligung. Ist doch die Liebe „die Königin der Leidenschaften“ (III, 69), ja „ein Christ

¹⁾ V, 87/88, vgl. auch IV, 264.

ohne Leidenschaften ist einem klingenden Erz ähnlicher als einem neuen Menschen“ (I, 393).

Dieser Blick auf das Ganze der Welt und der Menschen ist H. eigentümlich. Seine Auffassung des Christentums entspricht darin dem Grundprinzip, das Goethe bei H. in erster Linie aufgefallen ist: „Das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äußerungen H.s sich zurückführen lassen, ist dieses: Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort, oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich. Eine herrliche Maxime! Aber schwer zu befolgen“¹⁾. Im Christentum klappte für H. nicht Geist und Natur, Seele und Leib auseinander, sondern es schafft gerade eine Einheit, einen neuen und freien Menschen: „Ich liebe also auch in dieser Absicht das Christentum als eine Lehre, die meinen Leidenschaften angemessen ist, die nicht eine Salzsäule, sondern einen neuen Menschen verlangt und verspricht. — Die Gerechtigkeit in Christo ist kein Schnürleib, sondern ein Harnisch, an den sich ein Streiter wie ein Mäzenas an seine lose Tracht gewöhnt“ (I, 496/97).

So wenig wie im Menschen überhaupt Geist und Natur, Seele und Leib, so wenig klaffen auch in seiner Erkenntnis die natürliche und die geoffenbarte auseinander. Natürliches und religiöses Erkennen sind nicht mehr auseinander gerissen, durch einen sinnlosen Abgrund getrennt, sondern H. sieht den Zusammenhang: zunächst darin, daß für ihn gerade die natürliche Erkenntnis religiöse Bedeutung hat. Sie ist ihm in erster Linie Erfahrung und diese berührt sich als Hinnahme des Gegebenen aufs Engste mit der Rezeptivität, die gerade dem frommen Bewußtsein eignet. Er nimmt das Gegebene gläubig hin. Darum kann er auch die sinnliche Wahrnehmung als Offenbarung bezeichnen (IV, 44) und sagen: „Alle natürliche Erkenntnis ist offenbart“ (I, 115). Denn nicht ein bestimmter Inhalt der Erkenntnis macht die Offenbarung aus, sondern eine bestimmte Art der Erkenntnis. Er hat es selbst an der Bibel erfahren, daß nicht der Buchstabe der Bibel Offenbarung ist, sondern daß sie erst bedeutsam wird, wenn „der Christ erkennt, daß in diesem Buche von ihm geschrieben steht“ (III, 15/16). Die unmittelbare Beziehung auf das Subjekt macht die Bibel zur Offen-

¹⁾ Dichtung und Wahrheit, 3. Teil, 12. Buch.

barung: „Alle Wunder der heiligen Schrift geschehen in unserer Seele“ (I, 83). Die Beziehung auf die subjektive Existenz ist entscheidend; für den Christen als existierendes Subjekt kann alle Erfahrung diese existentielle Beziehung haben und darum Offenbarung für ihn sein. Deshalb kann H. sagen „Erfahrung und Offenbarung sind einerlei“ (G. 214). So ist also die Offenbarung nicht mehr inhaltlich abgegrenzt von der natürlichen Erkenntnis, sondern sie ist gerade in diese hineingestellt, sie durchdringt als ganz besondere Beziehung die ganze natürliche Erkenntnis. Dieselbe Zusammenfassung zweier sonst getrennter Gebiete zu einem Ganzen zeigt sich auch beim Begriff des Glaubens.

Auch dieser ist für Hamann gewissermaßen in der menschlichen Natur verwurzelt. H. fügt ihn in das Ganze der menschlichen Erkenntnisweise ein. Es ist bezeichnend, daß er den Begriff des Glaubens einem Erkenntnistheoretiker zu verdanken glaubt: „Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Prinzipium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen“ (VI, 187). Mit Hume zusammen stellt H. zunächst die rationale Erkenntnis in Frage und stellt ihr den Glauben gegenüber. Aber nicht aus Skepsis, wie Hume, sondern aus Irrationalismus. Darum ist auch der Empirismus, zu dem er von seinem Zweifel an der Suffizienz des Verstandes aus kommt, nicht nur eine Wahrscheinlichkeit wie bei Hume, sondern eine grundsätzlich andere Art der Erkenntnis. Denn die Eigenart der Erfahrung liegt letzten Endes gerade darin, daß es dabei nicht um eine mehr oder minder wahrscheinliche Wahrheit geht, sondern um eine Wirklichkeit. Diese Erfassung einer Wirklichkeit, eines Daseins, ist die besondere Erkenntnisweise, die H. der rationalen Erkenntnis entgegensetzt und eben aus diesem Gegensatz heraus als Glaube bezeichnet. „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden“ (I, 35). Weil Tatsachen in ihrer Tatsächlichkeit nur auf irrationale Weise begriffen werden können, sagt H.: „Facta beruhen auf Glauben“ (V, 668). An der Irrationalität der Wirklichkeit findet die rationale Erkenntnisweise ihre Grenze und setzt bereits die dem Religiösen eigene Erkenntnisweise des Glaubens ein. So werden also natürliche und religiöse Erkenntnis aufs engste miteinander verbunden. Und zwar liegt die Verbindung auch hier im Irrationalen. Denn auch der Glaube im religiösen Sinn setzt ja bei dem Rätsel des eigenen Da-

seins und der Existenz aller Dinge, eben bei der Irrationalität des Seins ein. So gehört der Glaube „zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntniskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele“ (IV, 326). Wenn die Religion die menschliche Erkenntnis auf das Irrationale und damit auf das Religiöse weist, so bedeutet das nur eine Vervollständigung oder vielmehr eine Wiederherstellung der ursprünglichen Erkenntnis. „Was ist Religion anders als die lautere gesunde Vernunft, die durch den Sündenfall erstickt und verwildert ist, und die der Geist Gottes, nachdem er das Unkraut ausgerottet, den Boden zubereitet und zur Aufnehmung des himmlischen Samens wieder geheiligt hat, in eins zu pflanzen und wieder herzustellen sucht“¹⁾. Es ist für Hamanns Anschauungen bezeichnend, daß der Glaube nicht etwa als ursprüngliche natürliche Anlage betrachtet wird, sondern er kann nur durch die Erlösung gewonnen werden. Aber eben dieser Glaube fügt sich ganz in die natürliche Erkenntnis des Menschen ein.

In derselben Weise schließen sich in H.s Weltbild zwei Gebiete zusammen, die meist weit voneinander getrennt sind: Das Christentum und die Kunst. Denn das künstlerische Genie hat seinen Ursprung in derselben Unmittelbarkeit, die dem Glauben eignet. Die Berührung mit Gott wirkt wahrhafte Kunst. „Die Poesie ist die natürliche Sprache des glaubenserfüllten Menschen der Vorzeit“ (Unger 247). Daher die Schönheit des Alten Testaments: in ihm ergießt sich religiöses Leben unmittelbar in Poesie. Darum ist die Sprache des Alten Testaments für H. das Vorbild aller Poesie. Das Geheimnis dieser ursprünglichen Poesie liegt für ihn darin, daß in ihr von dem Christus die Rede ist, darum fordert er Beugung vor ihm, wo diese alttestamentliche Poesie verstanden werden will und überall, wo es gilt „die ausgestorbene Sprache der Natur von den Toten aufzuwecken“ (II, 293). Daher die vielleicht einzigartige Tatsache, daß in seiner Ästhetik der „Richtweg“ gezeigt wird durch einen Hymnus auf den Namen Jesu Christi (II, 295). Auch die schöpferische Funktion des Künstlers hat ihren Grund im christlichen Bewußtsein, darum ist die Quintessenz von H.s Ästhetik der Hinweis auf den Glauben. In der „Aesthetica in nuce“ faßt er „die Hauptsumme seiner neuesten Ästhetik, welche die älteste ist“, in die Worte zusammen: „Fürchtet Gott und gebt ihm die

¹⁾ Bei Kleuer a. a. O. S. 34.

Ehre, denn die Zeit seines Gerichts ist kommen und betet an den, der gemacht hat Himmel und Erden und Meer und Wasserbrunnen!“ (II, 308).

Welche Tiefe des Glaubens spricht sich in dieser umfassenden Anschauung aus, die den Quell alles Lebens in Christus weiß. Er ist der Mittelpunkt, von dem aus alles zu verstehen ist: auch die ganze Geschichte: Ein Heilsplan, „eine göttliche Ökonomie“ (G. 180) umfaßt die gesamte Weltgeschichte, „die ganze Zeit macht einen einzigen Tag in Gottes Haushaltung aus, wo alle Stunden zusammenhängen und in einen Morgen und einen Abend eingeschlossen sind. Die Ankunft unseres Heilandes macht den Mittag der Zeit aus“ (I, 79). Die ganze Religionsgeschichte läuft auf ihn zu: „Eine Ökonomie, ein Sauer Teig läuft durch alle Aonen bis zu ihrer Vollendung“ (V, 25). In ihm ist „der Brennpunkt aller Parabeln und Typen im ganzen Universo“ (VI, 20). Wo in den heidnischen Religionen von der Vergottung des Menschen die Rede war, da war es eine *πρόληψις* des Heiles in Christo. „Die *πρόληψις* seines verschwiegenen Namens ist das tausendzüngige Mysterium des Heidentums.“ Ja den ersten Laut und Strahl des evangelischen Geheimnisses von der Bestimmung des Menschen zum *συνθρονισμῷ* legte Jahwe dem Lügenprediger Lucifer in den Mund! Die Annäherung der menschlichen Vernunft, Gott gleich zu sein ist nur eine *πρόληψις* dessen, was in Christo wirklich gegeben ist. Denn auch das Antichristentum gehört zum Plane der göttlichen Ökonomie (G. 180). Wie ein *λόγος σπερματικός* ist die christliche Wahrheit schon in der heidnischen Weisheit enthalten, es gibt heidnische Propheten, die vom Geiste Gottes zeugen, ohne es selber zu wissen. Die ganze Geschichte drängt auf das Heil in Christo hin: „Alles lebt und ist voll von Winken auf unseren Beruf und auf den Gott der Gnade“ (I, 136/137).

Wie der ganze Mensch Christ ist, so ist die ganze Geschichte Christentums Geschichte, Heilsgeschichte. Darin zeigt sich die ganze Totalität von H.s Anschauung. In großartiger Weise hat er die Erkenntnis zum Ausdruck gebracht, daß es im Christentum um das Ganze geht: Um den ganzen Menschen, um die ganze Geschichte. Darum ist Christus das Haupt des Ganzen. Das ganze Sein gipfelt in ihm als dem Haupt. Er ist die Quelle des Lebens. „Es ist eher möglich, ohne

Herz und Kopf zu leben, als ohne den. Er ist das Haupt unserer Natur und aller unserer Kräfte und die Quelle der Bewegung, die so wenig in einem Christen stille stehen kann als der Puls in einem lebenden Menschen“ (I, 228). Christus ist das Centrum alles Lebens und darum der ganzen Schöpfung, denn in Christus handelt es sich ja eben um das Sein, um die Existenz, in ihrer Beziehung auf Gott, also um dasselbe, was auch der Grund der Schöpfung ist: „Ursprüngliches Sein ist Wahrheit. Mitgeteiltes ist Gnade“ (G. 21) ¹⁾. In ihm löst sich das Rätsel unserer Existenz, in ihm erfüllt sich die Sehnsucht der Menschheit nach der Vergottung: „Das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier in der Größe eines Baums des Erkenntnisses und des Lebens mitten im Garten — aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Rätsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihres Termini a quo und Termini ad quem sind durch die Urkunde des fleischgewordenen Wortes aufgelöst“ (IV, 330). In ihm ist die Verbindung mit Gott wieder hergestellt, die unser wahres Sein, unser wirkliches Leben ausmacht: „Der Brunn des Lebens tut aus ihm entspringen / Gar hoch vom Himmel her aus Seinem Herzen“ (zit. IV, 331).

Wenn so beide, Erlösung und Schöpfung, den Christen auf den einen göttlichen Grund des Seins hinweisen, dann ist für ihn alles Seiende in den Glauben eingeschlossen. „Wenn man Gott als die Ursache aller Wirkungen im Großen und Kleinen, oder im Himmel und auf Erden voraussetzt, so ist jedes gezählte Haar auf unserem Haupte ebenso göttlich, wie der Behemoth, jener Anfang der Wege Gottes“ (IV, 23). Jene *communicatio* göttlicher und menschlicher *idiomatum* führt H. zu dem Satz des Hippokrates: *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα* ²⁾.

Das ist keine pantheistische Philosophie, überhaupt kein philosophischer Lehrsatz, sondern christliche Glaubenshaltung. H. kennt überhaupt keine philosophischen Sätze als objektive Wahrheiten; alles steht bei ihm in Beziehung zum religiösen Subjekt. Nichts bleibt ein Positives, sagt Hegel, alles versubjektiviert sich zur geistigen Gegenwart und

¹⁾ Vgl. auch Schlegel, Deutsches Museum, 3. Bd. 1813, S. 48.

²⁾ Vgl. II. 95. IV. 23.

eigenem Besitz (f. v.). Auch über das All in seiner religiösen Bedeutung spricht H. nicht objektiv, sondern aus der religiösen Existenz. Nur der in seinem eigenen Sein die Gottbezogenheit gefunden hat, kann von der Gottbezogenheit der Dinge reden. Und sofern die Gottbezogenheit des eigenen Seins vermittelt wird, allein durch Jesus Christus kann auch nur von dieser christlichen Erlösung und Offenbarung aus die Schöpfung recht verstanden werden. Für den natürlichen Menschen ist die Schöpfung stumm und unverständlich, denn seine Erkenntnis ist durch den Sündenfall verdorben. „Zu einer Geschichte der Schöpfung gehört unstreitig Offenbarung“ (III, 38 vgl. auch I 86). Ein direktes natürlich-religiöses Verständnis der Natur gibt es für Hamann nicht, vielmehr haßt er gerade den Spinozismus als ein ödes Vernunftsystem. Hamann sieht auch hier die Schöpfung mit der Erlösung zusammen. Schöpfung ist christlicher Glaube. Nur aus der religiösen Existenz des Christen, nur von der Erlösung aus ist Schöpfungsglaube möglich.

Darum ist H.s Weltverhältnis kein Pantheismus, vielmehr steht der Christ in seiner Subjektivität ganz persönlich vor Gott, und alle Überzeugung, die aus dieser Subjektivität hervorgeht, trägt dies Merkmal, daß er sich vor Gott weiß. Darum geht der Mensch nicht auf im All, sondern weiß sich einem persönlichen Schöpfer gegenüber. Schöpfung ist für H. das Werk eines Genies oder eine Rede Gottes an die Menschen. „Durch das Wort des Herrn sind seine Werke geworden“ (Sir. 43, zit. VI, 233). H.s Formulierung ist bezeichnend, er sagt nicht *ἐν καὶ πᾶν*, sondern *τὸ πᾶν αὐτός*, was er ins Deutsche übersetzt: „Er ist's gar“ (VI, 233). Von ihm allein zeugt die Natur, die die „Offenbarung ist, nicht ihrer selbst, sondern eines höheren Gegenstands, nicht ihrer Eitelkeit, sondern seiner Herrlichkeit“ (G. 513/14). „Jeder Eindruck der Natur in den Menschen ist nicht nur ein Andenken, sondern ein Unterpand der Grundwahrheit, wer der Herr ist“ (II, 283). Und ganz entsprechend liegt die Verwandtschaft des Menschen mit Gott nicht in der Einheit mit dem All, sondern in der persönlichen Freiheit gegenüber der Natur: „Jede Gegenwirkung des Menschen in die Kreatur ist Brief und Siegel von unserem Anteil an der göttlichen Natur und daß wir seines Geschlechtes sind“ (II, 283).

Die Auseinandersetzung mit dem Pantheismus beherrscht den Brief-

wechsel mit Jacobi: „Ihr ganzer Spinozismus kam mir wie ein Geschwür vor, durch dessen Auf- und Ausbruch ich Ihnen Erleichterung zu schaffen hoffte“ (G. 113). H. wünschte Jacobi „aus den Labyrinth der Weltweisheit in die kindliche Einfalt des Evangelii versetzen zu können, und weiß selbst nicht, wie ich es anfangen soll, das trockene *ὁν* Ihnen zu verleiden“, denn „Sein ist freilich das Ein und Alles jedes Dings. Aber das *τὸ ὁν* der alten Metaphysik hat sich leider! in ein Ideal der reinen Vernunft verwandelt“ (G. 21). Die Abstraktion ist es überhaupt, die H. dem Spinozismus vorwirft. Spinnenweben sind ihm die spinozistischen Systeme. Ihm ist „Spinozas Aberglauben an die mathematische Form ein Blendwerk und eine sehr unphilosophische Gaukelei“ (G. 122). Aber noch größer ist der religiöse Gegensatz. Denn H. glaubt an einen persönlichen Gott, an ein Wesen, „das von sich sagen kann: Ich bin, der ich bin“ (VII, 419). „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang und seine evangelische Liebe der Weisheit Ende und Punktum“ (G. 56). Er bringt den Gegensatz von christlichem Gottesglauben und pantheistischer Religion auf die klassische Formel: „Läßt sich wohl mit dem panischen System im Kopf ein christlich Vaterunser beten?“ (G. 25). Soweit er auch den Rahmen der Schöpfung spannt, sie bleibt ihm doch das Werk des persönlichen Gottes. Bei aller Totalität bleibt doch die existentielle Haltung, die zu einem persönlichen Gott führt, immer erhalten. Von seinem Irrationalismus aus ist H.s Schöpfungsglaube so umfassend wie der Pantheismus und doch so persönlich, als es christlicher Glaube nur sein kann.

10. Die theologische Bedeutung von Hamanns Irrationalismus.

Was ist die theologische Bedeutung dieser Einstellung H.s auf das irrationale Sein? In ihm ist seine Frömmigkeit begründet, in ihm verbinden sich für ihn auch Schöpfung und Erlösung. Was ist dazu von der Theologie aus zu sagen und was sind die theologischen Möglichkeiten, die sich von hier aus öffnen?

H.s Drang zum Unmittelbaren, zum Innerlichen und Persönlichen stellt ihn zunächst in die Linie romantischer Erlebnisreligion: Religion als Erlebnis, Gefühl, Innerlichkeit, das trifft auf H. zu. Eine

Schilderung, wie sie Brunner¹⁾ von der „subjektivistischen Religion“ entwirft, kann weithin auch für H. gelten. Auch er sagt: „daß im Subjektivsten und Individuellsten höchstes Göttliches sich erschließe, daß persönliche Erlebnisse nicht nur gleiche, sondern höhere Autorität haben können, als Gesetz und Herkommen“. „Die Wahrheit ist nicht mehr nur Sache der Erkenntnis, sie erfährt den ganzen Menschen in seinem Lebenszentrum, das hinter allen Einzelsphären — Verstand, Wille, Gefühl — liegt. Der Begriff der Persönlichkeit wird geboren, die Tat des Menschen wird ins Innerste verlegt, ins Verborgene des Herzens, „dahin, wo er ganz der „Einzelle“ ist“. „Was er glaubend ergreift, ist höher als alle Vernunft und darum in Worten nicht adäquat auszudrücken.“ Zum Repräsentanten dieser Religion als Erlebnis, dieser unmittelbaren irrationalen Frömmigkeit hat man Schleiermacher gemacht. Mit ihm zeigt Hamann enge Berührung.

Mit dem gleichen prophetischen Pathos, zu dem sich Hamanns Schriften häufig steigern, kämpft Schleiermacher in den „Reden“ für das unmittelbare Gefühl. Gegen die dürre Verständigkeit des Rationalismus, gegen tote Orthodoxie verteidigt er die lebendige Religion. Er steht mit seiner Schätzung des Gefühls so zwischen Pietismus und Romantik, wie Hamann zwischen Pietismus und Sturm und Drang. Auch er „ein Virtuose der Freundschaft“, ein Anwalt der Sinnlichkeit. Denn Sinnlichkeit und Religion gehören für den jungen Schleiermacher zusammen. Die „Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde“ zeugen davon. Die Sinnlichkeit ist religiös bedeutsam, und ebenso die Kunst. Wie bei Hamann ist das Ästhetische und das Religiöse, der Künstler und der Prophet verwandt. — Dem unmittelbaren Leben öffnet sich die ganze Welt. Alles wird zum Wunder, alles wird religiös bedeutsam. Religion ist Anschauung des Universums. Auch Hamann kennt diese religiöse Rezeptivität, die aufnimmt und empfängt. Erfahrung und Anschauung sind religiöse Begriffe, der Realismus wird religiös begründet. Hamann verteidigt ihn gegen die Vermessenheit des Menschenverstandes, der sich selbst zum absoluten Maßstab macht, Schleiermacher gegen die Hybris der Spekulation, die aus dem Ich das All zu schaffen behauptet.

Freilich fühlt sich Schleiermachers Leidenschaft im Lauf der Jahre

¹⁾ Emil Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, Tübingen 1923, S. 6ff.

ab. Er ist bei weitem nicht so elementar wie Hamann, viel feiner, geistiger, platonischer; aber das Grundproblem ist dasselbe, nur viel durchdachter, viel systematischer. Es geht ihm um das unmittelbare Sein, Gefühl ist nicht bloß eine psychologische Teilfunktion, sondern „unmittelbares Selbstbewußtsein“, ganze Existenz. Um die „unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“¹⁾ handelt es sich in diesem Gefühl. Diese Bestimmung der Religion ist „die ursprüngliche Aussage über ein unmittelbares Existenzverhältnis“²⁾. „Was für mich so uner schöp flich fruchtbar an Dir ist, das ist, daß Du existierst“³⁾. Das war das Anliegen Schleiermachers, die Religion in dieser Tiefe des Seins zu verankern. Denn in diesem unmittelbaren Sein ist die Beziehung zu Gott gegeben. „Wir können sagen, daß mit unserem Bewußtsein uns auch das Gottes gegeben ist als Bestandteil unseres Selbstbewußtseins“⁴⁾. Von der Existenz aus eröffnet sich ein unmittelbares Verhältnis zu Gott, ein „Mitgefehtsein Gottes in unserem Selbstbewußtsein“. Das Sein hat ein unmittelbares Verhältnis zu Gott und zwar das der „schlechthinigen Abhängigkeit“. Es geht auch Schleiermacher um die Gottbezogenheit des Wirklichen. In seiner Dialektik geht der Kampf um diesen Grund der Wirklichkeit, der letzten Endes mit dem Grund in Gott zusammenfällt⁵⁾. Im „Gefühl“, im unmittelbaren Selbstbewußtsein ist diese Berührung des Wirklichen mit dem Göttlichen gegeben. Wie diese Berührung als psychologisches Phänomen erscheint, kann hier nicht untersucht werden, daß sie zum psychologischen Phänomen wird, ist Sinn und Wunder aller Religion. Mag Schleiermacher noch so oft von der transzendentalen Bestimmung der Religion in die psychologische abgeglitten sein⁶⁾, der Grund seiner Bestimmung der Religion als Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein liegt in dem Bemühen, die Gottbezogenheit des unmittelbaren Seins herauszustellen.

¹⁾ Steffens, Falsche Theologie und wahrer Glaube. 1823, S. 99. 100 zit. Schleiermacher. Der christliche Glaube, 2. Ausg. 1. Bd. Berlin 1830, S. 9.

²⁾ Sendschreiben an Lücke. Theologische Studien und Kritiken 1829. S. 265.

³⁾ Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, Bd. 3. S. 80. Von F. Schlegel.

⁴⁾ J. Halpern, Schleiermachers Dialektik herausgegeben 1903. S. 216.

⁵⁾ Vgl. Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers, Tübingen 1920.

⁶⁾ Vgl. E. Brunner. Die Mystik und das Wort. Tübingen 1924. S. 62.

Und dahin glaubten wir auch den Irrationalismus Hamanns ver-
stehen zu müssen. Insofern kann er sehr wohl als Vorläufer Schleier-
machers betrachtet werden. Die genannten Beziehungen¹⁾ berechtigen
Stephan auf der Suche nach Geistesverwandten Schleiermachers, nach
Anknüpfungspunkten für seine Frömmigkeit auf die Gestalt des Magus
im Norden zu verweisen¹⁾. Freilich ist keine direkte Beziehung nach-
zuweisen. Eine indirekte dagegen ist in Jakobi gegeben. Wie sehr
Jakobi sich Hamann verpflichtet wußte, zeigen seine Briefe an ihn;
gerade über Glauben und Sein, über Religion und Realismus, finden
wir manche Gedanken Hamanns abstrakter, philosophischer bei Jakobi
ausgeführt. Schleiermacher aber „fühlte sich niemandem von seinen Zeit-
genossen verwandter als gerade dem unermüdlichen Gegner der in Fichte,
Schelling und Hegel verlaufenden Bewegung des deutschen Denkens,
Friedrich Heinrich Jakobi“²⁾.

Geht Hamann in der Richtung auf das unmittelbare Sein mit
der Romantik und Schleiermacher weithin zusammen, so zeigt seine
Frömmigkeit doch bezeichnende Unterschiede. Was bei Schleiermacher
die Seligkeit des frommen Gefühls ist, das ist bei Hamann die Leiden-
schaft des prophetischen Menschen; was dort spekulatives Denken ist,
das ist bei ihm biblische Anschaulichkeit. Zur überlieferten Lehre steht
er viel positiver. Gedanken und Gestalten der Schrift und der kirch-
lichen Lehre haben für ihn lebendige Gegenwart. Die Gottesanschauung
ist plastischer, und ist persönlicher. Wo bei Schleiermacher das Un-
endliche, das Universum, das Absolute steht, da steht bei Hamann ein
deutliches „Er ist's gar“ (VI, 233). Darum weiß er viel mehr um
die Sünde des Menschen und um die Buße, die er zu tun hat vor
dem lebendigen Gott. Er ist Richter und Er ist Vater.

Hier zeigen sich zwei Wege, die von unmittelbarem Sein aus
möglich sind, zwei Möglichkeiten trägt der Irrationalismus in sich. Die
romantische Schule, Schleiermacher und die „moderne Religionsauf-
fassung“ gingen den einen Weg, Kierkegaard und die dialektische Theo-
logie den andern.

Das Innerliche, das Subjektive, Persönliche hat in seiner Un-
mittelbarkeit religiöse Bedeutung, weil im unmittelbaren Selbstbewußt-
sein, in der unmittelbaren Existenz das Gottesverhältnis entsteht. Wo

¹⁾ A. a. O. S. 345.

²⁾ Ditthey, Leben Schleiermachers, S. 369.

aber das Persönliche nicht in der Unmittelbarkeit bleibt, wird aus der Subjektivität der Subjektivismus. Der Drang zum Innerlichen, zum Persönlichen, zum Einzelnen in seiner Existenz wird leicht zum Kultus des Subjekts, des Einzelnen in seiner individuellen Eigenart. Dann tritt an die Stelle des unmittelbaren Selbstbewußtseins „das Bewußtsein von sich selbst, welches mehr einem gegenständlichen Bewußtsein gleicht“¹⁾, an die Stelle der subjektiven Existenz das psychologische Subjekt. Darum kommen in der „romantischen Schule“ psychologische Eigenart, individuelle Willkür und Originalität zu den höchsten Ehren. — In einer ähnlichen Gefahr befindet sich die Auffassung des Religiösen selbst. Die Erkenntnis, daß in der unmittelbaren Existenz der Mensch an der Grenze des Menschlichen vor Gott steht „in schlechthiniger Abhängigkeit“, wird leicht verfälscht. Der Blick irrt von der Sache selber auf die psychologischen Phänomene ab, die ihr am nächsten zu stehen scheinen. Für Schleiermacher ist es das Gefühl. Mit der Bestimmung der Religion als Gefühl wollte er mehr als eine psychologische Kategorie für die Religion beschlagnahmen, er strebte nach einer tieferen, transzendentalen Bestimmung; er strebte nach dieser Grenze des Seins, aber das Psychologische drängt sich immer wieder dazwischen. Anstelle der Sache selbst wird die entsprechende psychologische Funktion verabsolutiert. Das Gefühl als solches wird heilig gesprochen. „So bestimmt die Stärke dieser Gefühle den Grad der Religiosität“²⁾. Ohne zu untersuchen, inwieweit Schleiermacher selbst der Gefahr erlegen ist, soll hier nur auf diese Gefahr, die in der Sache selbst begründet ist, hingewiesen sein. In gefährlicher Nähe steht die subjektive Existenz dem Subjektivismus und die Innerlichkeit dem Psychologismus. — Aber neben der Anschauung von der Religion ist auch die Religion selbst in Gefahr, gerade da, wo sie in ihrer Irrationalität verstanden wird. Gerade dort, wo — weg von Erkenntnis und Gesetz — auf das unmittelbare Sein gewiesen wird, versenkt sich der Fromme in dieses Sein als solches, er ruht im Sein, er wird zum Mystiker. Das Sein verliert so seine Unmittelbarkeit, seinen Grenzcharakter, seinen Hinweis auf Gott; es ruht in sich selber und wird als solches selber zum Absoluten gemacht. Dasselbe geschieht in der Anschauung von der Welt. Das Sein

¹⁾ Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 3. Absatz 2.

²⁾ „Reden“ 1. Aufl. 1799, S. 68.

als solches erhält die religiöse Weihe. Das Sein selbst wird als göttlich betrachtet und darum ist alles Seiende göttlich; der Pantheismus entsteht.

Subjektivismus, Psychologismus, Mystik und Pantheismus sind Deformationen des irrationalen Seins in seiner religiösen Bedeutung. Immer wird der Schwerpunkt ins Empirische, Psychologische, ins Immanente und Natürliche verschoben. Das Unmittelbare tritt zurück, das Sein weist nicht mehr über sich selbst hinaus, sondern wird als solches bedeutsam in seiner Immanenz. Wo das Sein als unmittelbares erfaßt wird, trägt es persönliche Züge. Unmittelbares Sein des Einzelnen ist persönliches Sein, als persönliche Existenz steht er im Verhältnis zu Gott, und Gott ist ihm ein persönlicher Gott. Das Sein auch der Welt weist über sich hinaus auf einen persönlichen Gott. Nicht das All ist Gott, sondern Gott ist der Schöpfer des Alls. Die Persönlichkeit Gottes ist die Wahrung der Unmittelbarkeit, sie schließt die Verdinglichung des Göttlichen, die Immanenz des Religiösen aus.

Bei Hamann ist die Persönlichkeit Gottes aufs stärkste ausgeprägt, daher hat seine Frömmigkeit charakteristische Züge, die ihn von Schleiermacher unterscheiden, der immer einen Zug zur Immanenz, zur Mystik hat. Hamann weiß ganz anders um „das unendliche Mißverhältnis zwischen Gott und den Menschen“, er weiß viel tiefer um die Sünde des Menschen, die Heilsgeschichte ist ihm ganz anders von objektiver Bedeutung. Das macht seinen Glauben unmittelbarer, dringlicher, existentieller als es die Frömmigkeit Schleiermachers ist. Er berührt sich hier mit einem anderen Geist, der heute gerne als Antipode Schleiermachers angeführt wird — mit Kierkegaard.

Kierkegaard hat sich mit Hamanns Schriften „viele Jahre lang nachweislich beschäftigt“¹⁾, hat ihn geschätzt und mehrfach in seinen Werken zitiert. Er war ihm verwandt in derselben Innerlichkeit, in der subjektiven Existenz, die sich mit Leidenschaft gegen Rationalismus und Spekulation verteidigt. Beide sind mehr polemisch als systematisch, ja das System als solches ist verdächtig²⁾; beide haben „Brocken“ ge-

¹⁾ Torsten Böhlin, Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, Gütersloh 1927. S. 59. Die zahlreichen Berührungspunkte hat Wilhelm Rodemann in seiner Dissertation „Hamann und Kierkegaard“, Gütersloh 1922, zusammengestellt.

²⁾ Vgl. S. 228.

schrieben. Beide sind christliche Denker, die um die Sünde wissen und um die Gnade, die das unendliche Mißverhältnis des Menschen zu Gott empfinden, die keine rationale Begründung des Gottesverhältnisses kennen, sondern nur die irrationale des Paradoxes, der Glaube ist nicht Vernunft, sondern Leidenschaft. Beide sind wesentlich existierende Denker, die Gestalt des Sokrates wird beiden zum „Zuchtmeister auf Christus“, der der eigentliche Mittelpunkt ihres Denkens ist. — Scheint so Hamann zunächst „ein charakteristisches und ziemlich genaues Urbild für die religiöse Geistesart Kierkegaards zu sein“¹⁾, so dürfen doch die Differenzen nicht übersehen werden. Auf Kierkegaards Theologie hat Hamann wenig Einfluß gehabt, die Schärfe der Dialektik und die asketische Tendenz eines Kierkegaard suchen wir bei Hamann vergebens.

Entscheidend ist dagegen der gemeinsame Ausgangspunkt vom irrationalen Sein. Auch Kierkegaard sucht die Tiefe der Wirklichkeit, dahin drängt sein Denken und Fragen. Schellings Vorlesung schlägt da verwandte Saiten an: „Da er das Wort ‚Wirklichkeit‘ nannte, über das Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude, wie in Elisabeth. Ich erinnere fast jedes Wort, das er von diesem Augenblick an sagte. Hier kann vielleicht Klarheit kommen“²⁾. Diesem Geheimnis geht er nach in der Tiefe des Selbstbewußtseins, in diesem Streben verwandt mit Schleiermacher. Er hat Schleiermachers Dogmatik studiert und sein „unsterbliches Verdienst“ um diese Wissenschaft gerühmt³⁾. Er hat in dessen unmittelbarem Selbstbewußtsein „den Ausdruck eines prinzipiell neuen christlichen Selbstbewußtseins“ erkannt⁴⁾. Freilich hat er die Gefahren eines solchen Ausgangspunktes stärker empfunden und sein ganzes Streben geht danach, die falsche „Unmittelbarkeit“ auszuschließen. „Will man von einer Unmittelbarkeit reden, die aufgehoben ist, so muß dies eine ästhetische sein und muß der Glaube selbst die neue Unmittelbarkeit sein, die sich in der Existenz nie aufheben läßt, da sie das Höchste ist und man, indem man sie aufhebt, zu Null und Nichts wird“⁵⁾. Das Ästhetische ist das Un-

¹⁾ Vgl. Böhlin, S. 58/59.

²⁾ Tagebücher, herausgegeben von Theodor Haeder. S. 169 (1841).

³⁾ Gesammelte Werke, Diederichs, Bd. 5. S. 13. Weitere Zeugnisse s. Böhlin S. 94.

⁴⁾ Vgl. Böhlin S. 94.

⁵⁾ Gesammelte Werke VII, 42.

mittelbare im Sinne des Augenblicklichen, Willkürlichen, des Interessanten, des Genusses, in dem der Mensch nicht zu sich selbst kommt. Im Ethischen erst findet er sich selbst, weil das Ethische die Entscheidung des Selbst fordert. Hier findet der Mensch sich selbst „in der ewigen Bedeutung seines Daseins“ ¹⁾. Bis hierher geht Kierkegaard mit Schleiermacher zusammen. Man darf darauf hinweisen, „daß die allgemeine Struktur, die Kierkegaard dem ethischen Stadium mit seiner optimistischen Auffassung des menschlichen Wesens und seinem konfessionslosen Gottesglauben gegeben hat, von dem ersten Teil von Schleiermachers „Christlichem Glauben“ „beeinflusst ist“ ²⁾. Aber Kierkegaard bleibt hier nicht stehen. Dieser religiöse Idealismus, wie er etwa in der „Beichtrede“ über „Die Reinheit des Herzens“ zum Ausdruck kommt ³⁾, ist für Kierkegaard bewußtermäßen Immanenz, Humanität, noch abgesehen vom Christlichen. Noch ist die Existenz in ihrer Tiefe nicht erreicht, noch handelt es sich um ein Allgemeines, noch nicht wirklich um den Einzelnen in seiner Existenz vor Gott. Hier ist bei Kierkegaard die entscheidende Wendung, denn im Verhältnis des Einzelnen zu Gott tritt die Größe der Wirklichkeit auf, die von der Humanität, von der Immanenz aus nicht erkannt wird, sondern nur von der Offenbarung, von der Transzendenz aus — die Sünde. Sie hindert den Menschen daran, zu seinem wahren Selbst zu kommen, das eine Synthese des Zeitlichen und des Ewigen ist. Und doch ist sie „für die religiöse Existenz der entscheidende Ausgangspunkt“ ⁴⁾. Denn hier wird der Mensch vor Gott zunichte, hier wird ihm bewußt, wie er „vor Gott nichts vermag“. In der Beugung, in der Demut hat er ein Verhältnis zu Gott. Das Gottesverhältnis ist kein direktes, sondern geht immer durch eine Überwindung des Natürlichen hindurch, durch Argerniß und Paradox, durch Leiden und Verachtung; erst da steht der Mensch wahrhaft vor Gott in seiner ganzen Absolutheit, in seiner schlechthinigen Erhabenheit und Transzendenz, die allein die Vergebung und Erlösung wirkt. In diesem Gottesverhältnis hat er in Wahrheit sich selbst gefunden. Sünde und Erlösung sind für Kierkegaard die letzte Tiefe der Wirklichkeit. Sie konstituieren das Wesen des Menschen, erst in dieser „Wendung“ ist

¹⁾ A. a. O. II, 178.

²⁾ Böhlin, 96.

³⁾ Die Reinheit des Herzens. Eine Beichtrede. München 1924.

⁴⁾ Gesammelte Werke IV, 340.

die ganze Tiefe der Existenz erfasst als Innerlichkeit, als Geist, als Gottesverhältnis. Das Christliche ist die wahre Innerlichkeit, ist wesentliche Existenz.

Beide, Schleiermacher und Kierkegaard, haben dasselbe Ziel, das irrationale Sein, die wirkliche Existenz in ihrer Gottbezogenheit herauszustellen. Aber Kierkegaard geht einen anderen Weg. Er sieht die Gefahren von Schleiermachers Seinsbegriff: „Er stellt alles im Sein, dem Spinozistischen dar“¹). Die Unmittelbarkeit, die Schleiermacher in der Religion vom Selbstbewusstsein fordert, ist bei Kierkegaard viel mehr gewahrt; kein ruhendes Sein ist die Existenz, sondern immer im Werden. Das Geistige und Persönliche der Existenz wird herausgehoben, der Einzelne in der Entscheidung, der Einzelne vor dem Gericht; wo so die Existenz persönlich gefasst wird, ist deutlich, daß das Gottesverhältnis ein anderes ist als etwa das der kausalen Abhängigkeit. Die Persönlichkeit ist frei, hat ihren eigenen Geltungsdrang und hat von Natur die Tendenz, sich selbst zu emanzipieren. Erst in der Überwindung dieses natürlichen Drangs, erst in der Gebrochenheit der Existenz entsteht für Kierkegaard das Gottesverhältnis. Ein Positives im Menschen, das gegen Gott ist, muß überwunden sein, damit er zum Gottesverhältnis, zur wahren Existenz und Freiheit kommt. Diese gebrochene Haltung ist die spezifisch christliche, von Sünde und Erlösung aus gesehen. So wird die Transzendenz gewahrt und dem spezifisch Christlichen seine zentrale Bedeutung gelassen. Die Gefahr des Naturalismus, der Mystik und der Immanenz ist damit ausgeschlossen.

Hamann mit seiner instinktiven Ablehnung des Mystischen und Pantheistischen, mit seinem ausgeprägten Sündenbewusstsein gehört hierher. Auch ihm ist die Existenz des Gläubigen eine gebrochene, in Demut und Verachtung, wie die Offenbarung eine indirekte ist in Argernis und Paradox. So sehr sich seine Richtung auf das unmittelbare Sein mit Schleiermacher berührt, so sehr ist ihm auch diese Wendung, diese Brechung in der Existenz zu eigen. Sie wahrt erst die rechte Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses und wehrt aller Verdinglichung des Göttlichen. Sie stellt den Menschen ganz unmittelbar vor die Absolutheit Gottes, die über alle menschlichen Möglichkeiten ist. Darum ist diese

¹ Efterladte Papirer 1850, S. 37 ff., bei Böhlin S. 213.

Wendung, die den Menschen in seinem Stolz und seinem Verstand vor Gott zunichte macht, dem christlichen Denken eigen.

Gerade diese „Wendung“ hat eine besondere Ausgestaltung erhalten in der dialektischen Theologie. Auch sie ist als eine Möglichkeit zu betrachten, die sich vom irrationalen Sein aus ergibt. Das unmittelbare Selbstbewußtsein oder die Existenz des Einzelnen ist auch hier der Ansatz für das Gottesverhältnis. Nicht mit Unrecht hat man darum diese Theologie in den Zusammenhang der Zeitströmung des Irrationalismus hineingestellt¹⁾. Vom unmittelbaren Sein geht auch diese Theologie aus, aber sie legt nicht wie Schleiermacher auf das Sein den Nachdruck, sondern auf das Unmittelbare. Im Gottesverhältnis des Existierenden soll die Unmittelbarkeit gewahrt werden, der Glaube soll in der Beunruhigung, in der Erschütterung, in der Krisis erhalten bleiben, vor allem dadurch, daß er sich des ganz Anderen, der Transzendenz Gottes bewußt bleibt. Jene „Wendung“ von der subjektiven Existenz zum objektiven göttlichen Handeln, die wir bei Hamann finden, ist hier auf's stärkste ausgeprägt, weshalb auch Hamann für K. Barth einer von denen ist, die „höchst sachlich“ vom Glauben reden²⁾.

Freilich auch dieser entgegengesetzte Weg vom unmittelbaren Sein aus birgt seine Gefahren. Rückt bei Schleiermacher das Sein als solches in den Mittelpunkt, so hier nur zu leicht die Unmittelbarkeit als solche. Die Beunruhigung und Erschütterung wird leicht zum einzigen Gegenstand der Frömmigkeit; oder aber wird die Betonung des transsubjektiven Moments zur Verherrlichung der objektiven Norm als solcher, es entsteht eine neue Orthodoxie. Was aber in unserem Zusammenhang am meisten zu beobachten ist, das ist die Gefahr, daß durch die Betonung der Transzendenz ein Dualismus entsteht: Hier das Gegebene, Geschichtliche, Psychologische, zu dem der Glaube im Gegensatz steht, dort der „Hohlraum“, das Unanschauliche, das Göttliche. Wenn so zwischen zwei Gebieten unterschieden wird, dann ist die Unmittelbarkeit des Glaubens doch verdinglicht, statt daß sie als eine ganz andere Dimension alles Gegebene durchdringt. Und die Konsequenz ist dann der Dualismus, der die Welt als solche verneint und im Kreatürlichen

¹⁾ Wilhelm Bruhn, Das Problem des Irrationalen und seine Beziehung z. Theologie. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. N. F. 1924. S. 323. 407.

²⁾ K. Barth, Die christl. Dogmatik I. S. 115.

selbst die Sünde und den Abfall sieht. Man kommt auf diesem Wege leicht in die berüchtigte Nachbarschaft von Gnosis und Marzion und damit ist der Glaube an die Schöpfung verloren. Wird das Unmittelbare, Unanschauliche, Transzendente gewissermaßen isoliert und der Glaube auf das schlechthin Jenseitige als eigene Provinz verwiesen, so geht die Beziehung zur Schöpfung verloren.

Es kommt vielmehr darauf an, daß sich der Glaube, wie es bei Hamann der Fall ist, auf die wirkliche Existenz des Einzelnen gründet; denn diese wirkliche Existenz des Einzelnen ist der entscheidende Punkt, in dem sich Immanenz und Transzendenz berühren. In seiner wirklichen Existenz weiß sich der Gläubige von Gott angesprochen, in unmittelbarer Beziehung zur Transzendenz. Und sofern in seiner eigenen Existenz die Erfahrung aller Existenz begründet ist, hat ihm alles Gegebene die Beziehung auf die Transzendenz. Von hier aus wird die ganze Immanenz von der transzendenten Beziehung durchdrungen, d. h. von hier aus ist wahrhafter Schöpfungsglaube möglich.

Wo dieser Grund des Glaubens festgehalten wird, da ist der Dualismus ausgeschlossen, da bleibt es bei Hamanns *πάντα θεῶν καὶ ἀνθρώπων πάντα*. Alles Sinnliche trägt in sich eine Gottbeziehung und alles Göttliche tritt uns in sinnlicher Gestalt entgegen. Darum ist Hamann „aller Manichäismus von Grund auf zuwider.“

Das ist der Sinn von Hamanns charakteristischer Stellung zwischen Schleiermacher und Kierkegaard, daß er die Verdinglichung des Seins in Pantheismus und Mystik nicht mitmacht, aber auch nicht die Isolierung des Religiösen in Transzendenz und Dualismus. Er steht zu sehr im wirklichen Sein, als daß sich sein Glaube in die Transzendenz verflüchtigen könnte, und zu sehr im Christlichen, als daß er sich mit der Welt identifizierte. Das Fruchtbare an dieser Stellung zwischen Schleiermacher und Kierkegaard liegt darin, daß Hamann unter ihnen der einzige ist, der ein ausgeprägtes, christliches Verhältnis zur Schöpfung hat. Und dabei geht er nicht den „goldenen Mittelweg“ und schließt einen „faulen Frieden“ zwischen zwei Extremen, sondern er ist damit an der Sache orientiert, an der Sache der irrationalen und unmittelbaren Existenz.

Betrachten wir kurz im Zusammenhang das Schöpfungsverhältnis, das sich von hier aus ergibt. Es unterscheidet sich von jeder natür-

lichen Einstellung zu Welt und Natur dadurch, daß es kein direktes Verhältnis ist, sondern gewissermaßen ein gebrochenes. Keine hemmungslose Hingabe, keine Solidarität, keine mystische Vereinigung, sondern zwischen Mensch und Welt steht Gott als die „Zwischenbestimmung“. Der Gläubige sieht die Welt von seinem Gottesverhältnis aus. Er hat nicht mehr die natürliche Einstellung zu Welt und Natur, sondern er ist in seiner ganzen Existenz durch einen Bruch hindurchgegangen, durch eine „Wendung“, durch eine reale Veränderung seines Seins. Sie ist die Voraussetzung für den Schöpfungsglauben. Sofern in diesem Bruch, in dieser Wendung, die Überwindung der Sünde in der Gnade und damit die Erlösung gegeben ist, ist immer der Glaube an die Schöpfung bedingt durch die Erlösung. Von ihr aus sieht der Christ die Schöpfung, aus Gottes Hand nimmt er die Welt.

Je tiefer nun die Erlösung erfahren und verstanden wird, desto umfassender ist das Verhältnis zur Schöpfung. In jenem Irrationalismus der Existenz ist die Erlösung auf das ganze Sein des Gläubigen bezogen. Er ist in seiner ganzen Existenz in Gott gegründet und damit alle seine Erfahrung und Wahrnehmung; alles Wirkliche, das sich ihm bietet, hat seinen Grund in Gott. Von diesem existentiellen Verständnis der Erlösung aus ist die Beziehung zur Schöpfung gegeben. In dieser Tiefe berührt sich die Erlösung mit der Schöpfung. Das Christliche wird existentiell verstanden und das Existierende christlich, damit ist die ganze Wirklichkeit in Gott gegründet.

Von hier aus ist der Schöpfungsglaube keine Theorie, die eben zwangsläufig aus Gottes Allmacht folgt, sondern existentieller Glaube, ein Glaube, der die ganze Haltung des Menschen bestimmt. Der Gläubige hat ein religiöses Verhältnis zur Welt und zur Natur, und darum eine positive Stellung zu ihrem ganzen Umfang. Er kennt keinen Dualismus mehr, sondern die Beziehung auf die Transzendenz geht durch das Ganze hindurch. Im Dualismus wird doch irgendwie das Göttliche verdinglicht und in dieser oder jener Sphäre gesucht, im Jenseits, oder im Geistigen oder im Sittlichen, statt im Grund der ganzen Existenz. Darum ist auch Askese, wo sie sich auf Dualismus gründet, abzulehnen, als ein Versuch, die Gottesgegenwart an die Verneinung der Natur, an die Vergeistigung zu knüpfen. Solange uns Gott noch auf der einen oder anderen Seite unseres Wesens steht, in diesem oder jenem Teil

der Welt erscheint, sind wir noch nicht ganz in der Tiefe der Existenz geheiligt. Erst wenn uns Gott in allem Wirklichen erscheint, ist die Erlösung ganz erfasst. So wird der Schöpfungsglaube zum Prüfstein der Erlösung, wie die Erlösung die Voraussetzung des Schöpfungsglaubens ist. In diese Wendung, diese Umgestaltung ist die ganze Welt hineingenommen. Diesen Universalismus des christlichen Weltverhältnisses und zugleich seine Gebrochenheit drückt Luther aus, wenn er sagt, daß die ganze Welt unter die Vergebung gestellt sei. Es ist bedeutsam, daß Hamann zwischen Schleiermacher und Kierkegaard nicht nur den ausgeprägtesten christlichen Schöpfungsglauben hat, sondern zugleich derjenige ist, der der Bibel und Luther am nächsten steht.

Hamann hat das Problem von Schöpfung und Erlösung nicht theoretisch und systematisch behandelt, aber er hat es in seiner Existenz gelöst. Er hat als Christ die innere Einheit beider Momente gefunden und wertvolle Gedanken dazu geäußert. Er hat Hinweise gegeben und Fingerzeige. Es galt im Vorhergehenden die Hinweise zu verwerten, die Linien auszuziehen, denn wir wollten an Hamann nicht nur als Historiker herantreten, sondern als Fragende. Zieht man aber die Linien aus, dann laufen sie zusammen auf den einen Punkt der irrationalen Existenz. Hier war für ihn die Einheit gegeben. Was kann ein solcher Irrationalismus der Existenz für die heutige Theologie bedeuten? — Im Gang der Geschichte ist heute dem Menschen wieder die Seinsfrage gestellt. Am Sinn und Wesen unserer Existenz entsteht die Gottesfrage. Die Frage der Schuld, der Rechtfertigung und Vergebung ist zurückgetreten hinter die elementare Frage des Seins, als sei die eine Ose des Rechtfertigungsaktes, durch die alles religiöse Leben hindurch sollte, zu eng geworden; in einem tieferen und weiteren Sinn ist die Daseinsfrage gestellt, in einem unmittelbaren Empfinden um das Rätsel dieses Seins, um die Verantwortung des Einzelnen. Auch hier entsteht die Gewissensfrage, aber ohne moralistisches Gepräge, existentiell gefaßt. Damit ist die Basis tiefer gelegt. Nicht an dem theologischen Schema von Schuld und Sühne, von Vernunft und Offenbarung und dergl. entsteht das Gottesverhältnis, sondern an der tiefsten und letzten Frage des ganzen Seins.

Wenn der theologische Irrationalismus auch die Basis der Theologie in diese Tiefe verlegt, so wird damit das Christliche nicht beein-

trächtigt, sondern vertieft. Hamann steht mit seinem Irrationalismus in einer Reihe mit denen, die am tiefsten auf das Christentum gewirkt haben. Paulus, Augustin, Luther, Schleiermacher waren in Wesen und Anschauungen Irrationalisten. Jedesmal galt es den Glauben aus den Fesseln des Gesetzes und Verstandes zu befreien und in der Tiefe des Seins zu erfassen. Die Kierkegaard'sche Theologie, die heute mit am tiefsten auf das religiöse Leben wirkt, steht in derselben Linie.

Bedeutsam sind die Konsequenzen, die sich für Hamann aus dem Glauben an die Schöpfung ergeben. Er hat den springenden Punkt beim ersten Artikel mit aller Deutlichkeit hervorgehoben: die positive Schätzung der Sinnlichkeit. Soll der erste Artikel keine theoretische Betrachtung bleiben, sondern religiöse Haltung sein, so handelt es sich dabei um die Verbindung des Sinnlichen mit dem religiösen Akt. Erfasst das Christentum den Menschen in seiner ganzen Existenz, im Mittelpunkt des Seins, im Selbstbewußtsein, so erfasset es damit alle sinnlichen Funktionen, die auf dieses Selbstbewußtsein sich zurückbeziehen. Für Hamann ist der ganze Mensch mit allen seinen Sinnen Christ. Was ihn zum Christen macht, ist jene Wendung seines Selbstbewußtseins, jene Brechung seiner Existenz, die ihn in seinem ganzen Sein mit Gott verbindet. Damit wird auch das Sinnliche von einem religiös bestimmten Selbstbewußtsein aufgenommen; in dieser radikalen Wendung auf Gott bezogen, anders ausgedrückt von Gott empfangen, als Gottes Gabe, Werk und Schöpfung.

Hamann ist einer der wenigen in der Geschichte christlicher Frömmigkeit, die diesen Grundsatz mit Bewußtsein und Nachdruck auf das Ästhetische angewandt haben. Er hat damit Stellung genommen zu einer meist vernachlässigten Frage der christlichen Ethik. Denn mit der üblichen Abgrenzung des Religiösen vom Ästhetischen und Ethischen ist die Frage noch nicht erledigt. Im ästhetischen Stadium, das Kierkegaard vom ethischen und religiösen trennt, wird das Ästhetische gewissermaßen verabsolutiert, zur Norm und Weltanschauung gemacht. Damit ist über das Verhältnis des Ästhetischen und Religiösen innerhalb des Christentums noch gar nichts gesagt. Soll der Christ an der Größe und Schönheit der Natur, an den Werken der Kunst nicht vorübergehen, so muß auch die Verbindungslinie vom Ästhetischen zum Mittelpunkt des Christlichen gewiesen werden. Hamann hat gar kein ästhetisches Christentum, aber eine christliche Ästhetik. Ihm ist die Anschauung des Schönen, wie alles

sinnlich Gegebene religiös bedeutsam. Er nimmt die Schönheit der Schöpfung in seine Seele auf, die ihren Grund in Gott hat und damit nimmt er sie von Gott. Das Schöne wird zum Gleichnis seiner Herrlichkeit. — Im Besonderen findet Hamann den Weg vom Ästhetischen zum Religiösen in der Rezeptivität. Er hat eine Empfänglichkeit, eine Aufgeschlossenheit für das Sinnliche, die in der völligen Rezeptivität, in dem Stillewerden des Eigenen vor dem Gegebenen religiöse Bedeutung hat. In dieser Empfänglichkeit wird die Anschauung zur Andacht. Er geht damit denselben Weg, wie der andere Irrationalist, der ein religiöses Verhältnis zum Ästhetischen gefunden hat: Schleiermacher. Es gilt dasselbe für Natur- und Kunstbetrachtung. Die Unmittelbarkeit der Anschauung stellt die Beziehung zum Religiösen her.

Neben der ästhetischen Anschauung steht das ästhetische Schaffen. Hier weist Hamann die Theologie auf eine Größe hin, die meist in der christlichen Ethik keinen Platz hat: das Genie. Es liegt in der Konsequenz des Schöpfungsglaubens, daß auch vom Christen das Genie gemacht wird, aber auch das Genie um seinen Grund im Religiösen weiß. Eine Theologie des Irrationalismus erfährt auch die Tiefe des Seins, aus der der Künstler schöpft. Sie heiligt nicht nur die Sinnlichkeit, die aller Kunst zugrunde liegt, sie heiligt auch die Unmittelbarkeit der Empfindung, aus der das Werk des Künstlers entspringt und sieht in dem Gestalten inneren Lebens das Abbild der göttlichen Schöpfung. Für den Irrationalismus schafft der Künstler aus einer Tiefe seines Seins heraus, die über sich selbst hinaus auf Gott verweist, darin ist er dem Propheten verwandt. — — Hier können nur die Perspektiven angedeutet werden, die sich von Hamanns Irrationalismus aus eröffnen. Mit einer christlichen Erfassung des Künstlerischen und Genialen könnte viel Not und Mißverständnis in der christlichen Erkenntnis behoben werden.

Auch zu einer christlichen Sexualethik ist vom Irrationalismus aus die Grundlage gegeben. Mit bewundernswerter Freiheit hat Hamann hier die Konsequenzen des ersten Artikels gezogen. Soll die ganze Existenz in Gott gegründet sein, so gilt das in erster Linie von dem Seinstrieb selbst; denn das Irrationale will am wenigsten eine Abstraktion sein, sondern meint eine Wirklichkeit, die ganz konkrete psychologische Gestalt annimmt, als Wille zum Leben. Das Emotionale steht ja für den Irrationalisten von den psychologischen Funktionen dem wirklichen Sein

am nächsten: „Der Verstand geht aus dem Willen hervor, der Wille aber bleibt uns geheimnisvoll, er ist das innerste Leben meines Daseins“¹⁾. Für den Irrationalismus ist die Existenz des Menschen lebendiger Wille, und dazu gehört auch das geschlechtliche Leben. Hamann kann sich „einen schöpferischen Geist nicht ohne Genitalia vorstellen“²⁾, und „eine Welt ohne Gott“ ist ihm „ein Mensch ohne Zeugungsteile“. Soll das Leben in seiner Wurzel geheiligt werden, so muß auch der Geschlechtstrieb gottbezogen sein. Wenn in der Schönheit der Welt, in den Wundern der Schöpfung sich Gott für den Christen offenbart, dann ist auch die Stimme des Leibes von Gott. Daß der Mensch von Gott geschaffen sei, bedeutet subjektiv die Heiligung des Geschlechtstriebes. Von hier aus bekommt der geschlechtliche Akt als göttliche Schöpfung religiöse Bedeutung. Hier ist Hamanns Realismus gläubiger als eine ängstliche Scheu. Erst wenn der Schöpfungsglaube in diese Tiefe verfolgt ist, hat die christliche Theologie in der sexuellen Not der Gegenwart etwas zu sagen. Die moderne Sexualpsychologie wird immer als peinlich empfunden werden, solange nicht das Sexuelle in seiner konstituierenden Bedeutung anerkannt und zugleich vom Glauben aus geheiligt ist. Es ist eine schlechte Apologetik, die Bedeutung des Sexuellen im Seelenleben zu leugnen, es gilt vielmehr diese Faktoren als wesentliche Lebensakte ernst zu nehmen, in einem christlichen Irrationalismus. — Schopenhauer hat in genialer Erkenntnis gezeigt, daß im Lebendigen, Irrationalen der Grund des Seins zu suchen sei. Seine Deutung der Welt wird sich der Schöpfungsglaube des Irrationalismus weithin zu eigen machen. Aber der Christ kennt nicht nur den blinden Trieb, den tierischen Willen zum Leben, für den christlichen Schöpfungsglauben gibt es ein irrationales Leben, das in Gott gegründet ist, gibt es einen Lebenswillen, der sich einig weiß mit Gott. Der Wille, der in der Tat die treibende Kraft der Welt ist, wird nicht verneint, sondern ist geheiligt. Dem Christen offenbart sich als der Grund des Lebens nicht der blind wirkende Trieb, sondern die göttliche Irrationalität der Liebe. Sie ist es, die ihm sein Leben gibt, sie ist die schöpferische Macht. Der erlöste Christ nimmt die Schöpfung, nimmt sein eigenes Leben aus der Liebe Gottes. „Seine

¹⁾ Jakobi, nach Lütgert, die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 2. Teil. S. 22.

²⁾ Weber, Neue Hamanniana. S. 126.

unaussprechliche Liebe, im Sohn der Liebe ist der Mittelpunkt, die Sonne unseres Systems“ (S. 55). Von diesem Irrationalismus aus wird auch die Seinsbedeutung der christlichen Gottes- und Nächstenliebe deutlich, wie überhaupt von hier aus die christlichen Begriffe (z. B. auch von Sünde und Gnade) eine tiefere ontologische Bedeutung erhalten (vgl. S. 53 „Mitgeteiltes Sein ist Gnade“).

Was ist der biblische und theologische Ausdruck dieser inneren Verbundenheit von Schöpfung und Erlösung im christlichen Glauben? Denn der Glaube will ja keine abstrakten Formulierungen, sondern lebendige Anschauung. Hamann hat das immer wieder betont. Und für seinen Schöpfungsglauben ist bedeutsam, daß er ganz in den Gedanken und Bildern des Alten Testaments lebt. In der Tat liegt darin auch weithin die Bedeutung des Alten Testaments für die Christenheit, daß in ihm der Schöpfungsglaube lebendigen Ausdruck gewinnt; nicht nur in einem großartigen Schöpfungsmythos, sondern in der Heiligung des Sinnlichen und der dichterischen Verherrlichung der Schöpfung überhaupt. (Psalmen, Hohes Lied.) Daß dieses Werk mit dem Neuen Testament verbunden ist zu einem christlichen Kanon, das ist der monumentalste Ausdruck der inneren Verbundenheit von Schöpfung und Erlösung im christlichen Glauben.

Sie kommt auch innerhalb des Neuen Testaments zum Ausdruck. Hamanns Gedankengänge haben immer wieder hingewiesen auf die Bedeutung des Johanneischen Logos in diesem Zusammenhang. Es ist das selbe Wort, durch das die Welt geschaffen wurde und das in Christus Fleisch geworden ist. Das bedeutet im Glauben die Zusammengehörigkeit von Erlösungsbewußtsein und Schöpfungsglauben. Dasselbe verkündigt der Kolosserbrief: „Es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen“ (1; 16). Es ist apologetisch bedeutsam, wie hier in der Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen eine metaphysische Christologie entsteht; wo die ganze Welt von Christus aus gesehen wird, da bekommt die Christologie metaphysischen Charakter. Wie der Christ durch die Erlösung zum Schöpfungsglauben kommt, so ist der Christus der Schöpfungsmittler. Von derselben Fragestellung aus erkennt der Epheserbrief in Christus die Vollendung der Schöpfung (vgl. 1; 10). Hier knüpft die Rekapitulationslehre des Irenäus an, die von unserer Frage aus bedeutsam wird.

Auch in Luthers Christologie rühren die metaphysischen Elemente

von dieser gegenseitigen Durchdringung von Schöpfung und Erlösung her. Christus „steht am Wege, da jedermann vorübergehen muß“, „an ihm muß alles hangen von Anbeginn der Welt bis ans Ende“; so kommt Luther zu der paradoxen Formulierung, „daß Himmel und Erden mit allem was darinnen ist, durch nichts denn durch dies Kind gemacht ist, und nicht allein dadurch gemacht, sondern auch ohne Unterlaß dadurch erhalten wird, ja daß auch eben die Mutter, die ihn trägt und säuget und windet des Kindes Geschöpf ist, und kein Blutstropfen an ihr ist, den er nicht schaffe und erhalte“ ¹⁾.

In all diesen dogmatischen Formulierungen kommt zum Ausdruck, daß das Weltverhältnis des Christen durch Christus bestimmt ist, daß er die Schöpfung von der Erlösung aus sieht. Es ist dieselbe Frage, um die sich die christliche Spekulation immer wieder bemüht hat, sofern es ihr Prinzip war, von der Innerlichkeit des Glaubens aus die Welt zu verstehen. Hier läßt sich das Religiöse nicht vom Metaphysischen trennen, aber auch das Metaphysische nicht vom Religiösen. Christliche Metaphysik ist keine übermütige Spekulation, keine natürliche, gerade- linige, objektive Weisheit, sie ist immer bestimmt durch das Gottes- verhältnis; sie steht unter dem Zeichen des Kreuzes. Mehr als in allen dogmatischen Formulierungen kommt in diesem Zeichen die entscheidende „Wendung“, das von Gott bestimmte Verhältnis des Christen zur Welt, zum Ausdruck.

Von der Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Erlösung im christlichen Glauben erhält manche alte dogmatische und metaphysische Lehre neues Licht. Aber wichtiger als diese Ausdrucksformen ist der Einblick in den inneren Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung, wie ihn Hamanns Irrationalismus gibt.

¹⁾ W. A. 17, II, 313.

Eduard Geismar:

Sören Kierkegaard

Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. 6 Teile
schnittlich je 120 S. gr. 8°. Teil 6 erscheint Mitte Juni 1929. Preis des Gesamte
etwa 25 RM., geb. in Leinen etwa 28 RM.

„Geismar zeichnet den großen Einsamen mit der sachlichen Liebe des nicht
struierenden sondern nachlebend eindringenden Gelehrten. Seine K.-Biog
wird die Bedeutung wohl noch übertreffen, die Nögels Werk für die Ke
Dostojewskis hat.“ (Pastoralblätter Nov. '28.) — „Zum rechten Verständnis
gaards ein unentbehrliches Werk.“ (Korr. Bl. d. ev.-luth. Geistl. i. Bayern.

„... Denn eben daß er ein ganzes großes Werk über Kierkegaard zu sch
gewagt hat von einem Standort aus, der auf eine Schlußformel verzichtet u
Kraft und die Schwachheit, die Wahrheit und die Unwahrheit in ihrer un
lichen Vereinigung zu einem Leben, einem Denken herausarbeitet, eben d
das Entscheidende an Geismar's Kierkegaard-Deutung.“

(E. Hirsch in der „Theolog. Literaturzeitung“ 1929, S

Studien 3. systemat. Theologie, hrsg. von A. Titius u. G. Wobbermin, Heft 1:

Heinz Erich Eichenhuth:

Die Entwicklung des Problems der Glaubensgewißheit bei Karl Heim

1928. 84 Seiten. 4,80 RM. Subskribenten auf die ganze Reihe erhalten eine
20 v. H. ermäßigten Vorzugspreis.

„... so bekommt der Leser ... hier ein eindrucksvolles Bild davon, welche
mächtige Ringen mit tiefsten Fragen hier vorliegt.“ (Kirchl. Anz. f. Württem

Soeben ist erschienen Heft 2:

Georg Hoffmann:

Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie

1929. IV, 120 Seiten. 7.20 RM.

Die Schrift ist ein Beitrag zu der neuerdings lebhaften Diskussion auf dem G
der Eschatologie und sucht vermittelnd in den Streit der Meinungen einzug
Die Endgeschichte wird weder mit Barth oder Althaus abgelehnt noch in der ü
Weise einfach verteidigt. Gegenüber jeder einseitigen Stellungnahme wi
Forderung einer doppelseitigen, sowohl endzeitlichen als überzeitlichen Betra
der letzten Dinge aufgestellt und in systematischer Begründung aus dem Wes
Grundbeziehung von Gott und Mensch, Gott und Welt abgeleitet. Von hier e
geben sich wichtige Einsichten für die Ausgestaltung einer *Eschatologie al
weisende Blickrichtung* der gesamten dogmatischen Arbeit. Da die Ausführ
des Verfassers sich auf einer sorgfältigen Übersicht über die vorhandenen e
logischen Lehrtypen aufbauen, ist die Schrift zugleich ein geeignetes Hilfsmi
rasche Orientierung auf diesem Gebiete.



Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

B
2993
B8

Burger, Ewald, 1905-1942.

J.G. Hamann: Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
72p. 24cm.

1. Hamann, Johann Georg, 1730-1788.
2. Irrationalism (Philosophy) I. Title.

226393

